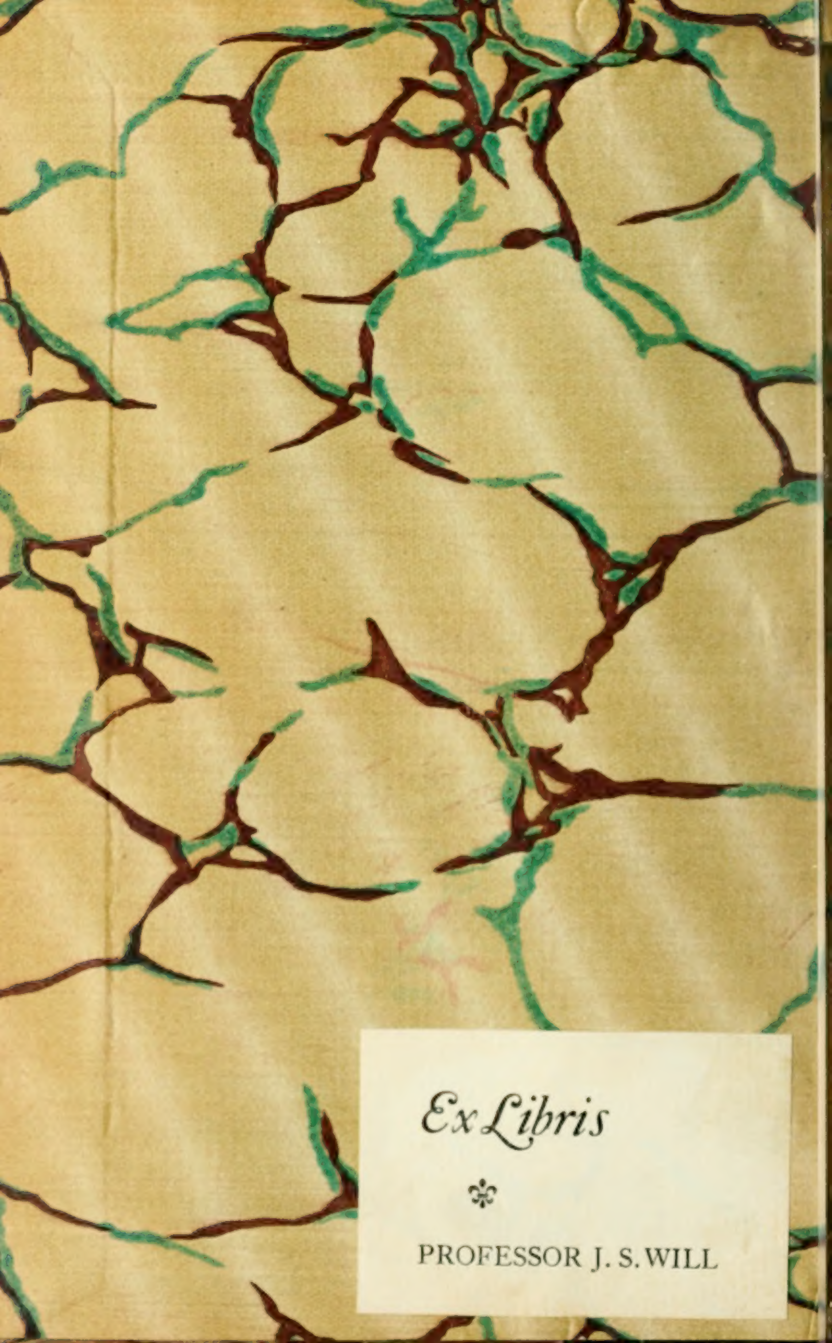



Ex Libris
PROFESSOR J. S. WILL



BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

LA PHILOSOPHIE OFFICIELLE

ET

LA PHILOSOPHIE

PAR

JULES DE GAULTIER

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, VIe

LA PHILOSOPHIE OFFICIELLE

ET

LA PHILOSOPHIE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

MERCURE DE FRANCE

De Kant à Nietzsche. Vol. in-18, 7e édition...... 6 fr. 50
Le Bovarysme. Vol. in-8e, nouvelle édition....... 10 fr. »
La Fiction universelle. Vol. in-18, 2e édition... 6 fr. 50
Nietzsche et la Réforme philosophique. Vol. in-18, 3e édition.............................. 6 fr. 50
Les Raisons de l'Idéalisme. Vol. in-18, 2e édition. 6 fr. 50
La Dépendance de la morale et l'Indépendance des mœurs. Vol. in-18, 2e édition ...... 6 fr. 50
Comment naissent les dogmes (*Entretiens avec ceux d'hier et d'aujourd'hui*). Vol. in-18, 2e édition. 6 fr. 50
Le Génie de Flaubert. Vol. in-18, 2e édition..... 6 fr. 50

JULES DE GAULTIER

LA PHILOSOPHIE OFFICIELLE

ET

LA PHILOSOPHIE

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN (VIe)

1922



PRÉFACE

Le titre de cet ouvrage laisse entendre sans doute qu'il est une critique de la philosophie officielle et qu'il oppose à celle-ci une autre philosophie.

Qu'est-ce donc que la philosophie officielle ? Qu'est-ce que la Philosophie ?

L'opposition que j'ai instituée dans mon premier ouvrage *De Kant à Nietzsche* entre l'Instinct vital et l'Instinct de connaissance répond à cette double interrogation. La philosophie officielle est une philosophie d'Instinct vital. La Philosophie est l'expression même de l'Instinct de connaissance. Il s'agit avec la philosophie de la connaissance de connaitre pour connaître. Le but de cette philosophie se confond avec l'activité même qui s'y exerce.

Mais, si la Philosophie de la connaissance n'a d'autre fin que de satisfaire l'instinct qui la suscite, elle ne réalise cette perfection de sa nature qu'au terme d'une assez lente évolution. Pendant une longue période historique, cet instinct, d'abord sans objet et dépourvu d'initiative propre, peu à peu se formule, se développe et grandit jusqu'à atteindre cette maturité du sens esthétique où il trouve son assouvissement dans le fait seul de connaître *comment les choses se passent*. Pour contempler les lois du réel, pour connaître *comment les choses se passent* et trouver à ce spectacle quelque joie, il faut, en effet, que les choses se passent de quelque façon, il faut qu'une réalité soit. Cette réalité, c'est l'Instinct vital qui la suscite au cours d'une première phase de l'évolution sociale où il est maître, où il commande, où il se sert de l'Instinct de connaissance comme d'un moyen de réalisation, dans le milieu humain, des fins qu'il y propose, qu'il y expérimente. Dans ce milieu social, une fin objective domine d'ailleurs toute improvisation et pèse sa valeur : c'est le fait même de l'existence possible. Il s'agit de réaliser des conditions qui rendent la société possible. Or cette recherche se fait à tâtons, au cours de mille expériences plus ou moins heureuses, qui, avant de constituer pour l'avenir une source d'information propre à

renseigner sur ce qu'il convient de faire, composent une suite d'aventures, d'entreprises hasardeuses dont le succès ou l'insuccès mesurent seuls la valeur après l'événement accompli. Lorsque quelques manières d'être opportunes ont été découvertes au cours de cette improvisation, et qui paraissent propres à réaliser la fin sociale, à rendre possible la vie en société, l'Instinct vital, mué en Instinct social, s'applique à les provoquer chez les individus du groupe. C'est à cette tâche qu'il utilise et asservit l'Instinct de connaissance, le contraignant d'inventer, avec les ressources de sa propre industrie, des moyens de persuasion propres à exercer sur les imaginations une influence qui engendre ces manières d'être opportunes, substance de la moralité.

L'Instinct de connaissance ne se développe donc pas à l'origine selon ses propres tendances, mais il s'exerce comme collaborateur involontaire et contraint de l'Instinct social. Il ne s'emploie pas à décrire comment les choses se passent, mais à faire en sorte qu'elles se passent de la façon voulue avec plus ou moins de bonheur par l'Instinct social. Il n'en est pas encore à contempler le réel, mais à le façonner. C'est à ce titre qu'il invente les mythologies, les religions et les philosophies, qu'il fabrique des moyens de

séduire ou d'intimider l'esprit humain de façon à l'incliner vers les attitudes choisies.

Pendant une très longue période, il arrive sans doute que les démarches préconisées par l'Instinct social ne sont pas les plus propres à réaliser la fin sociale. Mais à prendre les choses à une époque plus voisine et à supposer que, par le jeu répété des expériences, ces démarches, ces manières d'être soient désormais les plus efficaces, il reste que les moyens inventés par l'Instinct de connaissance pour les faire accepter et pratiquer se ressentent de l'époque à laquelle ils ont été imaginés. Ces démarches, ces manières d'être, qu'on les nomme d'un terme général la moralité, ne tiennent pas leur valeur des raisons qui leur ont été inventées alors ; elles ne tirent pas non plus leur origine de la causalité qui leur a été assignée, de la généalogie fabuleuse qui leur a été composée. Elles tiennent leur valeur de ce qu'elles furent des expériences heureuses, de ce qu'elles se sont montrées des conditions d'existence pour la société humaine. Les mythologies et les fictions par lesquelles l'Instinct de connaissance a établi leur crédit en usant de moyens pertinents à l'époque où ils furent employés ne sont, à vrai dire, que des échafaudages provisoires. L'œuvre accomplie, l'édifice social construit, il n'y a plus qu'à les retirer.

Mais c'est la dernière étape de l'esprit philosophique de reconnaître le caractère purement historique de leur valeur et de découvrir la légitimité de la moralité dans le fait seul qu'elle est condition d'existence, de la recueillir dans l'expérience comme un moyen qui a réussi.

En fait, il arrive que ces échafaudages ayant été vus pendant des siècles juxtaposés aux constructions qu'ils servaient à édifier ont été pris pour une part essentielle de la construction elle-même. On a méconnu leur nature. Ils n'étaient que des moyens provisoires ; on les a pris pour des soutiens indispensables dont le retrait causerait l'effondrement de l'édifice.

Ainsi a-t-on cru le sort de la moralité lié au destin de certaines croyances, au destin particulièrement de la croyance au libre arbitre insérée elle-même dans la mythologie spiritualiste. De même, avant de connaître les titres véritables de la moralité, soit son efficacité en tant que condition d'existence, connaissant son utilité, on l'avait déduite *a priori*, afin de l'imposer avec une plus grande autorité, de la théologie d'abord, puis de l'idéologie rationaliste, le pouvoir d'engendrer des idées, de promulguer des impératifs ayant été transporté de Dieu à la Raison.

L'ensemble de ces fictions, de ces fausses causalités se résume en une doctrine qui est un

rationalisme spiritualiste. C'est de cette doctrine que j'ai entrepris la critique au cours des deux études qui composent cet ouvrage. L'une est une critique du rationalisme. Je m'applique à y faire voir que cette doctrine constitue une usurpation de nom. On y emprunte à la raison son nom en vue de fortifier de son autorité des impératifs qui reconnaissent une origine étrangère à la raison. En abusant du prestige de la raison au profit de certaines thèses morales, le rationalisme compromet la raison et risque de la discréditer. C'est donc en faveur de la raison que le rationalisme est critiqué. Cette critique du rationalisme est, qu'on ne s'y trompe pas, une défense de la raison. La deuxième de ces études est plus spécialement une critique du spiritualisme. Quand j'aurai mis en lumière que le spiritualisme consiste en une explication du Monde en fonction de deux principes, esprit et matière, qui par définition ne comportent aucune communauté de nature, j'aurai suffisamment indiqué que cette conception est critiquée également au nom de la raison. J'ajouterai que cette critique est intentée aussi au nom d'une pure doctrine de l'esprit.

Le spiritualisme est, sous le jour de l'étymologie, une trahison. Sous le nom de l'esprit, il introduit la matière dans le problème philosophique. Or l'existence peut être imaginée, le

monde peut être construit en termes de matière. Une telle doctrine peut offrir, elle offre une grande cohérence si l'on fait abstraction de la difficulté, — elle est très grande à la réflexion, — de faire de la pensée, du fait de conscience un mode de la matière. Mais de même l'existence peut être imaginée, le monde peut être construit en termes de pensée, et la difficulté est moins grande avec cette nouvelle hypothèse de ramener l'un à l'autre les deux termes gratuitement différenciés par le postulat spiritualiste. Il ne paraît pas en effet impossible de voir dans la matière l'ensemble des modes selon lesquels la pensée se représente à sa propre vue. L'idéalisme, la doctrine de la pensée est un monisme au même titre que le matérialisme. Il implique la même cohérence. Enfin il prend à son compte tout le travail scientifique accompli sur l'hypothèse de la matière. C'est cette doctrine de l'Idéalisme pur que, sous le jour de la notion du Bovarysme, j'ai opposée dans la dernière partie de cet ouvrage au rationalisme spiritualiste de l'école. *Une existence ne peut être conçue qui n'ait conscience d'elle-même*. Si la proposition maîtresse de l'idéalisme peut être formulée en ces termes, la maxime du Bovarysme s'inscrit comme son strict corollaire en cette énonciation : *L'existence conditionnée par la connaissance*

d'elle-même, tirant d'elle-même l'objet et le sujet de cette connaissance, se conçoit nécessairement autre qu'elle n'est, dans l'indéfini et dans l'inadéquat de la relation. Cette maxime montre sa parenté avec l'aphorisme d'Auguste Comte : *Tout est relatif, et cela seul est absolu.* En même temps elle fait apparaître parmi les cadres de l'Idéalisme et comme une de ses conséquences la doctrine de la souveraineté de l'expérience considérée comme la source unique de notre connaissance.

La tendance de ce petit ouvrage va donc à travers la critique de la philosophie officielle à proposer une nouvelle optique que la maturité de l'Instinct de connaissance permet de nos jours de réaliser : l'optique positiviste consacrant, selon le vœu d'Auguste Comte, la substitution de l'esprit positif à l'esprit métaphysique. Il aboutit enfin à cette conséquence où il semble que la forme de l'esprit positif s'oppose le mieux à celle de l'esprit théologique, à savoir que toute connaissance est nécessairement inadéquate à son objet, en sorte que l'*adæquatio rei et intellectus* tenue par l'ancienne philosophie pour le but de sa recherche, loin de marquer la perfection d'un état de connaissance, en décèlerait la nature chimérique, en sorte que le caractère inadéquat de la connaissance scientifique *confessé* par l'esprit

critique des savants et des meilleurs philosophes de notre temps proclame la valeur de la connaissance scientifique et atteste qu'elle est ce qu'elle peut et doit être.

Cet avènement d'une philosophie de la relation, d'une philosophie positive, l'activité de la pensée spéculative, littéraire et scientifique l'a préparée depuis bientôt un siècle. L'heure n'est-elle pas venue d'en faire une réalité ?

Certes il serait peu raisonnable de s'indigner de la grossièreté des moyens employés par l'ancienne philosophie pour fonder la morale et provoquer les attitudes utiles à la vie sociale. En mettant aux prises ces deux entités symboliques, l'Instinct vital, l'Instinct de connaissance qui n'ont, — est-il besoin de l'énoncer ? — que la valeur de formules algébriques enfermant en un seul terme d'un maniement aisé deux groupes de faits multiples et concrets, — j'ai indiqué dans quelles conditions cette philosophie est née, à quelles nécessités elle répondait. Une expérience sociale n'existait pas quand elle s'est formée que l'on pût consulter, pour façonner et pour organiser, en mettant à profit ses enseignements, la vie sociale. L'Instinct vital devait en composer la substance, en tisser la trame par une improvisation dont la hardiesse et la fécondité constituaient la vertu. C'était le rôle de l'Ins-

tinct de connaissance d'inventer des fables propres à fortifier par des croyances celles de ces improvisations qui semblaient réussir. C'est dans ces conditions qu'ont été inventés les mythes; les religions et les métaphysiques et les croyances qu'elles ont déterminées ont leur part dans la constitution de la moralité sociale, de l'état de mœurs, de la somme des manières d'être qui permettent à une société de vivre. Dans cette expérience sociale qu'aujourd'hui nous pouvons consulter, à laquelle nous pouvons demander quelles sont les modalités favorables à la vie des collectivités humaines, entrent pour une part considérable des éléments théologiques, des éléments mythologiques, des éléments même engendrés par une mentalité prélogique, — ainsi de ce libre arbitre dont il est curieux de voir des philosophes discuter s'il existe ou s'il n'existe pas alors que les formes actuelles de notre mentalité logique ne nous permettent plus de découvrir un sens au mot où il s'exprime, — ainsi du spiritualisme qui pose le problème philosophique de telle façon que sa solution impliquerait contradiction avec la définition des termes où il s'engendre. Or, si nous ne devons pas nous indigner du caractère illogique de ces fictions, s'il convient même d'envisager avec gratitude l'effort aveugle qui les façonna en faveur de la réalité

qu'elles ont contribué à créer, notre gratitude ne saurait mieux se manifester qu'en fortifiant cette réalité sociale dans laquelle elles se sont fondues, où elles se retrouvent dans la tendance à la moralité qu'elles ont engendrée. De même que, pour susciter cette moralité, elles se sont exprimées sous des formes propres à influencer la mentalité de leur époque, de même devons nous promouvoir des moyens en rapport avec la mentalité de la nôtre pour atteindre le même objet, notamment substituer à une causalité tendancieuse dont actuellement l'esprit critique découvre le caractère fictif, le recours à l'expérience dont les informations, si elles ne dissipent pas dans tous les domaines l'aléa attaché à vivre, nous permettent du moins, d'après les lueurs projetées par les événements révolus, de présager quelques uns des contours de l'avenir et de prendre des attitudes opportunes.

* * *

Je dois au lecteur, afin d'éviter toute méprise, une dernière précision.

A la recherche des fictions léguées par les philosophies d'Instinct vital à la pensée contemporaine, j'ai mis en cause, au cours de cette critique, l'enseignement universitaire. Il n'en pouvait

être autrement. En effet, les philosophies d'Instinct vital se révèlent être, dès qu'elles se formulent, des philosophies d'Instinct social. L'Instinct social dans toute collectivité a pour organe l'État. L'Enseignement est une fonction de cet organe, et il se distribue par l'entremise des Universités. Philosophie d'Instinct vital, philosophie d'état, philosophie officielle, philosophie universitaire sont des termes, non synonymes, mais voisins, et c'est bien dans la Philosophie universitaire que devaient se retrouver ces vestiges des fictions anciennes composées par l'Instinct de connaissance, alors que, sous la domination de l'Instinct vital, il était contraint d'inventer des justifications fabuleuses à ses décrets, de faire croire au lieu de faire voir ce qui est sa fonction propre. C'est ainsi que les choses se sont passées, et l'ouvrage de M. Parodi, exposé et appréciation, du point de vue de la philosophie universitaire, des systèmes de philosophie de ces trente dernières années, cet ouvrage qui a fourni prétexte, en manière d'antithèse, à la seconde des études de ce livre, laisse bien distinguer à l'analyse de quelle façon subtile et par quel détour le rationalisme spiritualiste a perpétué à notre époque l'esprit de ces fictions anciennes, comment il inscrit encore à la façade de l'École leurs dogmes les plus essentiels. Mais, après avoir signalé

cette survivance, il serait injuste de ne pas constater que, derrière cette façade, évoluent et se développent avec une liberté croissante, nombre d'esprits originaux et indépendants, qui ont contribué avec beaucoup de force à préparer la venue d'une philosophie positive, à cultiver dans l'esprit contemporain le sens de la relation. Dans le domaine strict de la philosophie, j'affaiblirais singulièrement la valeur de ces réflexions, j'en altérerais la signification et je me mettrais en contradiction avec moi-même si je ne considérais, loin qu'ils soient des adversaires, comme des alliés précieux pour la cause que je défends malgré, certes, à l'égard de quelques-uns des restrictions de détail, des critiques de la connaissance tels qu'un Poincaré dont les analyses ont éclairé d'un jour si lumineux la notion de l'inadéquat, tels que MM. Milhaud, Meyerson ou Duhem, des moralistes, au sens nouveau du terme, tels que M. Lévy Bruhl, M. Durkheim ou M. Albert Bayet, un logicien tel que M. Goblot, un promoteur de l'esprit positif tel que l'auteur *de la Philosophie moderne*, M. Abel Rey pour ne retenir que quelques noms parmi tant d'autres qu'il eût fallu citer.

Quand je fais un grief à l'Université de perpétuer avec un rationalisme qui est une contrefaçon d'une doctrine de la raison, des moyens de

persuasion d'ordre mythologique à une époque où des moyens de cette sorte n'ont plus pour excuse d'être les seuls possibles, ce grief est donc d'autant plus fondé que, dans un très grand nombre de cas, les hommes dont la fonction est d'enseigner les doctrines de l'Université sont très supérieurs aux programmes qui leur sont proposés. Ce sont eux précisément qui, pour une grande part, ont contribué à développer dans les esprits la tendance positive, ce sens de la relation, sur lequel pourra se fonder, substituée à l'idéologie rationaliste, la philosophie de l'expérience. Or, si cette activité spirituelle a réussi à se formuler, à marquer son indépendance, à l'encontre d'une direction nominale de sens contraire, quel renouvellement des idées ne serait-il pas permis d'attendre d'elle sous le statut d'un point de vue nouveau, unifiant son effort, se coordonnant et substituant à un obstacle qu'il fallait jusqu'ici contourner le stimulant d'une conception méthodique ?

PREMIÈRE PARTIE

LE RATIONALISME CONTRE LA RAISON

CHAPITRE PREMIER

Les formes encyclopédiques de la croyance rationaliste.

I. — Emprunts aux formes antérieures de l'expérience.
II. — Extension de la souveraineté de la raison en tant qu'elle désigne la part constante de l'expérience, à la part instable et mouvante de l'expérience qui a trait au phénomène moral.

Guerrière, sacerdotale, économique, selon les phases de l'Histoire, il existe à toute époque, dans tout groupe social, une élite politique qui se propose de gouverner les hommes en vue d'une certaine fin intéressée, en vue d'une fin conçue par rapport à elle. Cette finalité égoïste n'est exclue dans aucun cas. Qu'elle consiste en un intérêt de lucre et de puissance personnelle, impliquant une exploitation, qu'elle réside en une considération touchant l'intérêt général de l'humanité ou d'un groupe social, elle est toujours conçue par rapport à une évaluation personnelle, car il n'existe pas en soi un intérêt géné-

ral. Il existe des conceptions, et diverses, de l'intérêt général, et ces conceptions se forment toujours dans des cervelles individuelles. Dans l'hypothèse, la plus désintéressée en apparence, l'intérêt pris à l'universel, où M. Fouillée a distingué la forme de l'instinct de moralité, est le mobile qui guide l'élite politique. En réalité, il n'y a pas ici désintéressement, mais transformation de l'égoïsme, et toujours satisfaction d'un instinct. Les individus de l'élite se sont formé une conception déterminée de ce qui est bon ou mauvais pour le groupe social ou pour l'humanité. Or, que ce qu'ils estiment bon, à tort ou à raison, règne, cela constitue pour eux une jouissance égoïste, comme c'en est une pour un bookmaker de voir gagner la course par un cheval dont il n'a pas donné un louis. Le raffinement et la rareté du mobile égoïste, dont il est d'ailleurs infiniment intéressant de tenir compte, ne changent en rien sa nature.

Lorsque l'opinion du plus grand nombre prend une grande importance et devient une force à laquelle il faut obéir, l'élite politique se compose nécessairement d'hommes qui achètent une part d'autorité, d'influence et parfois de richesse en se faisant les serviteurs, bon gré mal gré, de cette force du plus grand nombre. C'est donc l'opinion, c'est donc la volonté du plus grand nombre qui s'exprime par leur entremise. Cela ne signifie pas que cette opinion, avec la conception qu'elle exprime de ce qui est bon ou mauvais pour la collectivité, soit préférable pour la collectivité et même pour le plus grand nombre ; mais

cela signifie que, dans ce cas, comme dans les cas d'autocratie, une contrainte s'exerce, qu'ici un certain nombre de volontés individuelles, au lieu d'une seule, s'érigent en volontés directrices, se mêlent de gouverner toutes les volontés du groupe et de leur imposer une règle de conduite en vue de certaines fins voulues par elles. Cela signifie, d'une façon générale, qu'il y a un gouvernement et qu'une conception plus ou moins strictement déterminée de l'existence en commun et des buts à viser s'est formée.

Le gouvernement a pour objet de rendre pratique et de réaliser dans l'activité humaine cette conception, et il s'agit pour lui de la faire appliquer par ceux qui y apportent spontanément leur adhésion et par ceux-là aussi qui n'y adhèrent pas. Le moyen commun à tous les organismes politiques en vue d'un tel résultat est de susciter des croyances, de faire croire que la conception proposée par le gouvernement, interprète de l'instinct politique du groupe, est la meilleure, ou plutôt qu'elle est seule bonne, qu'elle est *vraie*. Il s'agit donc toujours de *faire croire* : mais les moyens d'imposer la croyance diffèrent selon les instants de la civilisation. Demandant, à ses débuts, à la théologie le principe de suggestion nécessaire, l'organisme politique le demande actuellement à la raison. Or, sans rechercher ici, afin de déterminer leur valeur, les diverses conceptions et les directions générales qui tendent à s'imposer de nos jours sous le couvert de la raison, on se propose de montrer que la raison n'est aucunement qualifiée

pour conférer à ces postulats quelque autorité et que la croyance rationaliste est de nature aussi fictive que la croyance théologique elle-même. Il ressortira de là que tous les dogmes de la pensée contemporaine, s'exprimant sous ses formes politiques, seraient dénués de toute légitimité s'ils ne pouvaient se réclamer d'une autorité autre que celle dont ils invoquent l'appui, la raison. Mais, on le répète, il n'est pas question de passer au crible ces dogmes eux-mêmes : par croyance rationaliste, on n'entend pas ici le contenu actuel de cette croyance, ni les diverses propositions particulières où elle se formule, mais le fait même que la raison est tenue pour un principe ontologique duquel des règles peuvent être tirées par voie de déduction quant aux directions morales et sociales qui s'imposeraient à l'existence. S'il faut enfin souligner l'intention de cette étude, on formulera qu'elle n'a pas, comme il pourrait sembler, une portée seulement critique et négative. Au contraire, et si l'on s'y applique à arracher, après la mauvaise herbe théologique, les végétations hybrides poussées à l'ombre du mythe rationaliste, c'est pour faire place à la moisson de l'expérience. Sans métaphore, à la Raison investie d'un pouvoir fictif, on entend substituer l'empirisme, toute la somme de l'expérience humaine renseignant les formes vives du désir.

I

La théologie a sa part de responsabilité, principalement avec le thomisme, dans l'introduction du

rationalisme, parmi les procédés de la dialectique. Elle doit aussi à cette imprudente manœuvre une part de son discrédit. Pour fixer toutefois des limites à cette étude, on ne fera commencer qu'avec le XVIIIe siècle l'effort en vue de conférer à la raison érigée en dogme une valeur ontologique. Cet effort se montre alors contemporain de la faillite de la fiction théologique. A cette fiction défaillante, la catégorie politique du groupe social s'empresse d'en substituer une autre. Cette nouvelle fiction est de nature idéologique. On transporte à l'idée le pouvoir dont la personne divine a été dépouillée, et la raison est tenue pour la faculté intellectuelle à laquelle est dévolu le pouvoir de prescrire des lois dans le domaine de la moralité.

Cet effort s'est manifesté sous trois aspects différents, dont les deux premiers ont pris naissance, bien que dans un milieu et par des moyens assez différents, au XVIIIe siècle même et avec le mouvement d'idées dont la Révolution française peut être tenue pour l'enseigne la plus représentative et la réalisation la plus concrète, dont le dernier est de production toute contemporaine et met en œuvre la dialectique la plus subtile, les procédés les plus ingénieux pour masquer les pétitions les plus ingénues. Le premier de ces aspects se confond avec le rationalisme quelque peu primaire qui se manifeste dans les doctrines encyclopédiques, dans le dogmatisme jacobin, dans les conceptions naturistes de Rousseau où la raison se sensibilise sous les espèces de l'instinct.

selon sa valeur innée, non corrompu encore par l'état de société. C'est là la forme naïve de la croyance rationaliste. C'est celle aussi qui a fait fortune, qui seule s'est vulgarisée et qui nous signifie avec la religion de la Justice, avec la religion de la Vérité, avec la religion du Progrès, avec la religion du Bonheur et du Bien universel, le contenu de la croyance rationaliste. On examinera ailleurs ces latries diverses, on pénétrera dans les petites chapelles où s'assemblent leurs fidèles, on fera voir sur quelle interprétation étroite, contingente, mutilée des idées de Vérité et de Justice repose le culte de ces idées et quelle sécheresse de cœur ou quel rétrécissement du champ intellectuel suppose chez les uns, quelle simplicité suppose chez les autres la croyance que ces idées puissent être réalisées dans le domaine de relation où le monde nous est donné. Mais on va ici dès maintenant rechercher de quoi est faite, en réalité et sous cette forme, la croyance rationaliste et quels éléments positifs entrent dans sa composition, quelle est enfin la cause de son crédit relatif.

*
* *

Quels éléments positifs entrent dans la croyance rationaliste ? Toutes les formes antérieures de l'expérience, c'est-à-dire des états de sensibilité, des instincts, des produits de la physiologie humaine, — des états de sensibilité et des instincts, qui, au cours des siècles et parmi les circonstances les plus

diverses, ont pris contact les uns avec les autres pour s'allier ou pour se combattre, pour acquérir le droit de vivre, pour se hiérarchiser selon le degré de force avec lequel ils se sont manifestés et ont pu faire valoir ce droit. Et c'est là un processus infiniment enchevêtré et complexe, si l'on songe que la différence physiologique, le fait ne pas aimer les mêmes choses engendrent naturellement la haine et le mépris entre les hommes et que, d'autre part, la similitude des appétits engendre parmi eux la concurrence et la compétition en vue de la possession d'objets également convoités. Les instincts, les appréciations de valeurs qui ont survécu, ayant satisfait aux conditions de cette double épreuve, témoignent donc qu'ils sont, les uns ressentis, les autres acceptées comme justes par le plus grand nombre des hommes qui composent toute société actuelle. Ils témoignent aussi, par l'existence même de la société où on les rencontre, que le compromis auquel ils ont donné naissance est capable de supporter le fait social. Le fait accompli, l'expérience, milite en leur faveur.

Ce sont là les éléments les plus positifs parmi ceux qui forment le contenu de la croyance rationaliste. Il en est d'autres qui, pour renfermer une part de chimère et de mythologie, ne sauraient être négligés cependant et auxquels on ne saurait, dans une certaine mesure, refuser une valeur positive si la chimère et la mythologie sont les moyens normaux auxquels la mentalité humaine a recours pour se réaliser. Ces éléments, qui entrent encore dans la

croyance rationaliste, ce sont les formes mêmes de la fiction théologique qui, pendant de longues périodes de la durée, ont contribué, en jetant dans un même moule les sensibilités humaines, en leur imposant un même impératif, à les rendre conformes à un exemplaire que le jeu loyal de l'expérience avait fait à quelque moment triomphant. On doit avoir constamment sous les yeux cette considération que, lorsqu'il s'agit des hommes, doués du pouvoir d'imaginer, du pouvoir de bovaryser, c'est-à-dire de concevoir les choses autrement qu'elles ne sont et d'attribuer aux phénomènes des causalités fausses lorsqu'ils en ignorent la causalité véritable, les instincts ne s'imposent pas seulement parce qu'ils se développent chez les plus vaillants et les plus forts, mais aussi parce qu'ils se développent chez ceux qui sont les meilleurs hypnotiseurs, qui sont les plus capables de *faire croire*, de substituer l'idée mythologique de vérité au fait de force qui a imposé à quelque moment une manière d'être. Cette péripétie entre dans la genèse de tout état de mœurs, de tout état de croyance devenu actuel. Elle a toujours participé à quelque moment à la formation de cette croyance, introduite par quelques représentants avisés d'un état de fait momentanément triomphant. Ceux-ci, pour épargner leur peine et par une application spontanée de la loi du moindre effort, ont profité d'une suprématie momentanée pour s'emparer des imaginations ; ils ont fait en sorte que, selon la maxime de Pascal, tout ce qui était fort devînt vrai.

ils ont fait croire. A la contrainte par la violence, qui avait emporté une première victoire, mais dont l'emploi eût nécessité une dépense de force constamment renouvelée, ils ont substitué la contrainte morale. Ainsi le paysan qui veut défendre les graines de ses champs contre les oiseaux pilleurs, et qui ne veut pas pourtant immobiliser son activité en restant lui-même dans le champ, y installe un épouvantail. Ainsi l'individu qui veut se venger d'un autre à peu de frais le menace par lettre anonyme d'une mort prochaine par le poison. N'ayant pas la force peut-être d'accomplir une vengeance réelle, il torture dans son imagination celui qu'il veut atteindre et, s'il n'empoisonne réellement son pain et son vin, il envenime son esprit. De tels procédés semblent vils. Ils le sont peut-être, en effet, parce qu'ils sont des fraudes, des moyens d'éluder les verdicts de la force qui seule est génératrice de beauté et de vérité : mais ils sont essentiellement humains, parce que l'homme est doué du pouvoir d'imaginer et qu'il offre prise par cette faculté, qui fait cependant sa grandeur, à des attaques, parce que cette faculté ouvre des jours sur sa sensibilité et permet de l'entamer. Le bluff qui consiste à faire croire que ce qui momentanément est fort est vrai devient par la suite un moyen de faire croire que ce qui est faible est fort. Une ancienne force devenue faiblesse continue de régner sous le nom de vérité. C'est là le procédé de toute idéologie.

C'est un procédé que l'on retrouve dans l'évolu-

tion de tout état de mœurs et qui joue dans cette évolution un rôle absolument déterminant : c'est le fétiche et c'est le tabou, et c'est la théologie sous tous ses aspects, depuis les plus humbles jusqu'aux plus subtils. A fermer les yeux sur le caractère frauduleux de cette substitution, à ne considérer que la question de fait, il faut bien reconnaître que cette manœuvre exerce sur la formation de toute réalité sociale une influence considérable. Pendant des siècles, la fiction théologique, avec les principes de persuasion qu'elle renferme, avec le pouvoir de contrainte dont elle dispose, a contribué à composer des manières de penser unanimes, à favoriser des états de sensibilité déterminés au détriment d'autres états qui ont été comprimés et constamment écartés. Elle a créé un état de conformisme, quant aux manières de sentir et d'évaluer, entre la plupart des individus d'un même groupe. Elle a agi à la façon d'un ciment fait pour consolider et fixer des états de fait qui triomphèrent à quelque moment. Bien que la croyance rationaliste s'insurge le plus souvent contre les procédés de la théologie, l'ensemble des articles qui sont pour elle objets de foi n'en tire pas moins sa crédibilité et l'empire qu'il exerce sur les consciences de la longue et continue suggestion exercée par la fiction religieuse à l'égard de sentiments et d'évaluations élaborés par l'empirisme, mais qui furent à quelque moment soustraits au conflit des sensibilités par le bluff théologique. Il faut donc tenir pour un des éléments positifs de la croyance rationaliste

cette lente action de la théologie durcissant des états de fait dans les consciences.

Des états de fait qui ont duré, des faits de constance ayant leur origine dans l'expérience et dont l'ethnographie dévoile aisément l'origine empirique, voici ce à quoi la croyance rationaliste, après la théologie, attribue un caractère apodictique indépendant de l'expérience, un en soi. Sous le mot *Raison*, tel que l'emploient l'encyclopédie ou le sens populaire, on ne découvre aucune autre matière que de l'empirisme sanctionné par la durée et par une certaine unanimité. Sous les définitions données par les idéologues de la Raison, il est impossible de découvrir autre chose que l'activité aléatoire des hommes aux prises avec les circonstances à travers l'histoire, et quand un Michelet s'exclame : « Votre volonté collective, c'est la raison elle-même. Autrement dit, vous êtes dieux », il exprime avec emphase, avec un pathos dont il s'enivre, une froide réalité, à savoir qu'il n'y a rien de plus dans la Raison qu'un parti pris humain relatif à un moment déterminé de l'histoire et caractérisé par cette circonstance qu'il est, à cette époque et sous cette forme, commun à un grand nombre d'hommes. La Raison, au sens encyclopédique, est un compromis fondé sur une pratique plus ou moins longue à travers la durée.

Il est arrivé ceci : que les hommes, à la suite d'une longue étape au cours de laquelle le jeu des sensibilités et des énergies a été mis au point de la vie collective par des contraintes théologiques et politiques,

se sont épris de l'état de sensibilité collective qui avait été ainsi créé artificiellement par la rencontre des impulsions instinctives et des freins sociaux. Ils ont pris pour un produit naturel ce qui était le résultat d'un compromis. Ils ont pensé que les contraintes théologiques et sociales qui ont contribué à former cette réalité parfaite dont ils se sont épris faisaient obstacle au développement de cet état de sensibilité ; ils ont supprimé les freins théologiques et ont déclaré engendré par la Raison ce qui était le produit complexe de l'expérience et de la fiction théologique. C'est ce que j'ai nommé ailleurs le romantisme de la raison[1].

Plus exactement et d'un terme qui permettra une identification plus complète du phénomène, il s'agit là d'un bovarysme, d'un bovarysme complexe et des plus ironiques. Bovarysme, attribution de causalité fausse, le fait de concevoir comme engendré par une idée, par un en soi idéologique ce qui est le résultat d'un conflit de sensibilités. bovarysme encore le fait de cristalliser en un absolu, en une règle immuable à laquelle l'homme de tous les temps peut avoir recours une chose mouvante et souple et dont c'est l'essence de pouvoir se modifier elle-même en quelques-uns de ses traits, l'expérience ; — bovarysme aussi le fait de tenir pour contraire à la production du phénomène, à l'expansion de la croyance

1. Voir Henri Heine et le Romantisme de la Raison et la Réalité somptueuse, dans *la Dépendance de la Morale et l'Indépendance des mœurs*.

rationaliste, le frein religieux qui est l'un des éléments constitutifs de cette croyance, — c'est en effet du germe chrétien dans son opposition avec les instincts naturels que sont sorties les conceptions de justice, de liberté, d'égalité dont le rationalisme politique a fait un canon. Ces suites de bovarysmes enlacés se résument dans le bovarysme du nom qui consiste à prononcer Raison quand le fait articule Expérience.

La fiction rationaliste procède, en somme, comme la fiction théologique. Une catégorie politique se montre à quelque moment satisfaite d'un état de fait réalisé par le jeu de l'empirisme. Elle détache cet état de fait des racines empiriques qui l'ont produit et le transporte dans une région idéologique intangible où tout souvenir de son origine est soigneusement aboli, où l'on s'applique à lui constituer une généalogie fabuleuse. A la façon du moine avisé qui, au temps de la pénitence, étendait les mains sur la poularde servie sur sa table et disait : je te baptise carpe, le rationaliste s'empare du faisceau toujours fragmentaire, toujours inachevé de l'expérience humaine et dit à l'expérience : je te baptise Raison.

Or il n'est pas sans inconvénient de donner à l'expérience le nom de la raison. Des sensibilités intéressées, des sensibilités politiques, des sensibilités de même ordre que les sensibilités théologiques d'autrefois, les grands-prêtres de l'Heure exploitent l'empire légitime que l'expérience a établi sur les activités pour étendre le bénéfice de cette autorité à des

décrets dont l'expérience n'a pas encore sanctionné l'utilité rigoureuse, à des règles et à des impératifs dont les sensibilités engagées dans le débat des mœurs sont précisément occupées encore à modeler les contours. Ils entendent sous le mot Raison plus qu'il n'y a actuellement dans le mot expérience et couvrent ainsi telles tendances particulières, propres à une catégorie, d'une autorité usurpée. Ils créent une confusion dont leur conception propre bénéficie ; mais ce bénéfice est emprunté ou plutôt dérobé à celui que retirerait l'activité humaine de la réalité de l'expérience, de la réalité du conflit des sensibilités entre elles en ce qui touche à des questions qui ne sont point tranchées. Les politiques rationalistes déclarent résolu ce qui ne l'est pas, et cette anticipation n'est pas inoffensive, car elle tend à supprimer le moyen par lequel toute réalité se polit, l'expérience.

II

Mais pourquoi la catégorie politique de la nation, encyclopédistes du XVIIIe siècle, philosophes moralistes, pédagogues universitaires du XIXe ont-ils adopté pour substitut de Dieu la Raison ? La Raison, même appesantie de la solennité d'une majuscule annonciatrice, présente-t-elle donc une sécurité de tout repos, est-elle revêtue d'un caractère universel immuable, œcuménique ? En fait, et même, et surtout, sans majuscule, oui. Mais elle désigne alors une catégorie de faits déterminés et qui tous ont trait

aux conditions sous lesquelles la connaissance est possible, notions de temps, d'espace, principes d'identité et de contradiction. Diffère-t-elle sous cet aspect du reste de l'expérience ? Non. Selon Kant lui-même, selon du moins une interprétation permise de la théorie kantienne de la connaissance, la raison n'est autre chose que la part constante de l'experience, la somme des éléments qu'à l'analyse on rencontre dans toute expérience, quel que soit, d'autre part, son contenu. Considérant, sans en exclure aucun, l'ensemble des phénomènes où l'existence se réalise, j'ai tenu, quant à moi, pour une dépendance de cette expérience totale les moyens constants par lesquels quelque fragment d'existence devient à tout moment objet de connaissance pour quelque autre fragment, et ces moyens se confondent avec ceux que l'analyse kantienne a distingués, ils s'identifient avec ceux où une interprétation plus dogmatique voit des formes *a priori*, immuables, indépendantes de l'expérience. Ces différences d'appréciation importent peu ici, car, si ce dogmatisme de la connaissance attribue à la raison conçue comme indépendante de l'expérience une nature incommutable et une certitude inébranlable, l'empirisme métaphysique, auquel seul j'ai recours et dont l'empirisme évolutioniste de Mach est un autre aspect, lui attribue en fait la même solidité pour ce motif précis qu'elle y est tenue pour un produit constant de l'expérience et que, dans le développement de l'expérience, les rythmes où elle s'exprime conditionnent la production de tous les

autres. La connaissance de soi est, en effet, pour l'existence, une nécessité qui la conditionne ou qui, plutot, est impliquée dans son essence, en sorte que l'ensemble des perspectives à travers lesquelles cette connaissance se réalise assume également, une fois constitué, un caractère de nécessité qu'il faut tenir pour rigoureux : tout développement subséquent de l'expérience qui ne se placerait pas dans ces cadres de connaissance cesserait de faire partie du système de l'existence, ainsi, si l'on considère le système du monde, ainsi d'une étoile qui ne décrirait pas son orbe dans l'espace.

Selon l'une ou l'autre interprétation, il apparaît donc que le terme raison désigne un ensemble de propriétés qui s'imposent souverainement à toutes les intelligences, qui sont soustraites à la possibilité d'être altérées par aucun schisme, en même temps que ces propriétés ont trait à des fonctions définies relatives elles-mêmes à une nécessité de connaissance. A s'en tenir à une définition de la raison formulée en termes purement empiriques, on dira qu'elle est de l'expérience la part qui se répète invariablement semblable à elle-même, la part rigide et fixée, la part qui n'en pourrait être modifiée sans compromettre le phénomène de l'existence tel qu'il apparaît et se représente à notre esprit. On dira qu'elle est cela par opposition avec la part de l'expérience qui, à travers ces cadres fixes, qu'elle constitue s'improvise elle-même, se diversifie, apporte à l'existence la part d'imprévu et de changement par

laquelle elle échappe à une systématisation absolue.

On conçoit dès lors l'intérêt qui incite les nouveaux moralistes à réaliser ce bovarysme du nom par lequel ils s'efforcent de se donner le change. A définir leur manœuvre sous le jour où elle laisse voir le plus clairement son jeu, à allumer les lumières dans ce lieu où l'intérêt moral entretient une obscurité propice aux fantômes, il apparaît qu'ils s'emparent du mot raison, qui désigne les rythmes figés de l'expérience, sa part immuable, pour l'appliquer à la part mouvante de l'expérience, à sa part en voie de constante improvisation et qui s'exprime plus spécialement dans le phénomène moral. Ils s'efforcent, en un mot, par une extension illégitime du mot raison, de faire bénéficier la part incertaine et indéterminée de l'expérience du prestige d'infaillibilité dont jouit à juste titre la part de l'expérience qui s'est solidifiée comme moyen de connaissance. Ils donnent le nom de ce qui est fixé, de ce qui est au dessus de la discussion, à ce qui est mouvant, à ce qui est en question à tout moment actuel. La croyance rationaliste, si paradoxal que cela paraisse, s'exprime dans le fait de couvrir l'irrationnel du manteau de la raison. Le but de cette manœuvre, on l'a divulgué déjà : faire croire, au bénéfice d'une appréciation personnelle, que ce qui est en question est résolu, — à user d'une métaphore, faire croire que la bataille est gagnée afin d'éviter une attaque.

⁂

Comment une entreprise aussi paradoxale peut-elle réussir, fût-ce d'une façon incomplète? On a tenté de l'expliquer en montrant que, dans le domaine moral, certains principes développés au cours d'une même civilisation par une expérience relativement constante et par les contraintes théologiques se sont cristallisés en tendances automatiques. Une autre considération est aussi de nature à expliquer le phénomène. Elle a trait à la représentation que l'on se forme du développement de l'expérience, à la conception enracinée, d'origine théologique, selon laquelle l'existence, régie par la virtualité d'une cause première, évoluerait d'un premier commencement vers une fin intentionnelle et logique par une série de déductions rigoureuses. Sous le jour de cette représentation, la raison, eu égard à la fixité de son action, est tenue pour cette cause première. Les principes logiques qu'elle stipule et en quoi elle consiste tout entière sont tenus pour la première manifestation de son développement et ce qui, dans l'expérience morale, présente à quelque moment donné quelque apparence d'universalité est tenu comme une suite de ce premier développement de ces principes logiques.

Cette représentation, est-il besoin de le dire, se forme en violation du principe de causalité dont le jeu gouverne notre mentalité et brise comme un obstacle à son fonctionnement toute hypothèse de

cause première. Elle s'oppose, dès que l'on fait des lois de l'esprit l'usage logique qu'elles prescrivent, à une tout autre conception, celle-ci : les intuitions, les principes de la raison sont, dans le développement de l'expérience, des créations de l'expérience, des rythmes qui se répètent indéfiniment semblables à eux-mêmes et à travers lesquels s'écoule, conformément aux exigences de la causalité, le flux sans commencement ni fin de l'expérience. Dans une telle représentation, le rôle attribué à la raison est celui d'un cadre à travers lequel passe tout le reste de l'expérience, celle-ci conservant le mystère de sa genèse insaisissable, tandis que, dans la représentation évoquée par la croyance rationaliste, le rôle de la raison est celui d'une source, d'une source qui, contre toute vraisemblance, ne devrait sa formation à aucune eau antérieure et dont l'écoulement engendrerait en progressant toutes les formes et tous les aspects transitoires du monde pour se fixer, stagnante, dans on ne sait quel bassin aux contours définis.

La croyance rationaliste repose donc, on le répète, sur une fraude. Cette fraude s'exerce au profit de la morale où s'exprime, sous sa forme la plus intense, la volonté de puissance humaine. Mue par cette volonté de puissance, toute sensibilité individuelle, sous quelque aspect qu'elle se manifeste, veut faire de son vœu particulier la loi de l'univers. Comment s'y prendre pour réaliser cette métamorphose? Se jeter dans la mêlée et, par la persuasion, par

l'exemple, par la violence, imposer sa conception de ce qui doit être, faire que ce que l'on veut devienne ce qui est, ce qui sera. Certes, mais la tentative est aléatoire. Alors se persuader et persuader que ce qui est le vœu d'une sensibilité individuelle est l'expression d'une loi déjà préexistante, que ce qu'il s'agit de créer est déjà créé, que ce qui doit être improvisé et imposé à main armée existe de toute éternité et peut être déduit. Ceci est le bovarysme précis de la morale qui a recours aussitôt au bovarysme de la causalité fausse : au véritable déterminisme de la morale, le conflit des sensibilités, on substitue un faux déterminisme, une idée pure, *causa sui*. A la morale on attribue pour origine la Raison. A la raison qui régit l'expérience sous ses formes logiques, parce qu'elle est à cet égard le décalque d'une expérience antérieure qui se répète constamment identique à elle-même, on attribue le pouvoir de régir l'expérience sous ses formes les plus instables, sous cette forme des goûts et des couleurs dont la dispute fait toute la part mouvante de la vie et la soustrait au mécanisme.

CHAPITRE II

Les formes kantiennes de la croyance rationaliste.

I. — Extension de la souveraineté de la raison, en tant qu'elle désigne les formes de la connaissance, au domaine où elle s'appliquerait aux formes de l'action.

II. — Caractère illégitime de cette extension. Quelle serait, parmi les perspectives ouvertes par les formes de la connaissance, la forme véritable de l'action ?

I

Tandis que le rationalisme encyclopédique exprime la croyance rationaliste sous ses formes en quelque sorte populaires et en tant qu'elle s'affirme sans se préoccuper d'une démonstration, le kantisme traduit cette même croyance sous ses formes savantes dans un milieu d'ailleurs artificiel et qui n'est pas plus qualifié pour engendrer une croyance véritable que ne le sont les professeurs et les érudits pour former une langue. De même qu'une langue, une croyance

naît en effet spontanément ; on ne la fabrique pas consciemment. Sous cette forme artificielle, la croyance rationaliste subit le sort de la foi religieuse qui prépare sa ruine dès qu'elle fait appel au raisonnement pour se prouver.

Qu'est-ce que la Raison au sens Kantien ? Il n'est pas douteux que ce terme, lorsque Kant commença à spéculer, signifiait pour lui l'intelligence dans son ensemble, notre faculté de connaître. Au premier sens kantien, la raison a trait essentiellement au connaître par opposition à l'être, à l'agir qui se développe dans l'univers et à quoi s'applique le connaître. Quels sont les rapports du connaître et de l'être ? Dans quelle mesure pouvons-nous accepter comme exacts les renseignements que le connaître nous apporte sur l'être et sur l'action, les renseignements du sujet sur l'objet ? Et Kant, inclinant bientôt vers une interprétation qui va distinguer la raison, quant à sa nature même et à son essence, des autres éléments de l'intelligence, Kant se demande s'il n'existe pas des connaissances que l'expérience ne peut expliquer et dont on peut dire, par conséquent, qu'elles ne dérivent pas de l'expérience. C'est, à mon sens, mal poser la question et comprendre sous le terme expérience une notion incomplète et tronquée de l'expérience véritable. Une telle confusion vient du caractère catégorique et réaliste attribué par Kant à l'opposition de l'être et du connaître, des cloisons étanches qu'il institue entre ces deux notions, de ce dualisme arbitraire qui l'empêchera, durant

toute sa carrière spéculative, de se référer au monisme idéaliste où Berkeley avait trouvé déjà une interprétation plus cohérente du fait métaphysique.

S'il est permis, en effet, de dissocier l'idée de connaissance de l'idée d'existence, il ne faut pas perdre de vue qu'une telle dissociation ne peut être faite que d'un point de vue créé dans l'intelligence par le développement même du fait de l'existence, que le rapport qui s'est établi entre le connaître et l'être appartient lui-même, à titre de dépendance, au processus général de l'existence, qu'il est fait d'expérience. Il reste que, de ce point de vue plus vaste, on peut se demander, à la façon de Kant, si, dans le rapport créé par ce processus expérimental de nature métaphysique, il n'existe pas certains rythmes constants, universels et communs par conséquent à toute expérience concevable. Nous ne dirons pas alors que ces rythmes sont indépendants de l'expérience, mais nous constaterons qu'ils en composent au contraire le squelette, ce sur quoi s'insèrent par la suite tous les faits subséquents où l'expérience se diversifie.

Si Kant, d'ailleurs, par quelque dogmatisme dans l'expression, a pu faire croire qu'il entendait désigner par les formes de la connaissance quelque chose d'étranger à l'expérience, les procédés dont il use pour découvrir ses formes attestent au contraire que celles-ci s'identifient avec ce qu'il y a de constant dans l'expérience, et telle fut sans doute, on l'a noté

déjà, sa première manière de voir. C'est dans ce sens que M. Hœffding a interprété sa méthode. « On découvre les formes, dit-il, en observant ce qui est constant dans notre connaissance, tandis que la matière est ce qui est susceptible de changer et de varier[1]. » Or qu'est-ce que notre connaissance prise ainsi comme objet d'observation pour elle-même, si ce n'est l'expérience même? Ainsi que je l'énonçais dans *les Raisons de l'Idéalisme*, il faut et il suffit, pour que la connaissance, telle qu'elle nous est donnée, soit possible, qu'il existe dans l'esprit des rythmes invariables se répétant toujours semblables à eux-mêmes, en fonction desquels d'autres rythmes instables et perpétuellement changeants soient assemblés en une suite de représentations ayant entre elles un lien commun. Ces secondes séries ne sont pas moins nécessaires que les premières pour constituer le fait de connaissance, ni les premières moins indispensables que les secondes, mais nous ne sortons pas de l'expérience donnée pour atteindre les unes ou les autres, qui ne diffèrent entre elles que par la constance dont les unes témoignent et la multiplicité fantaisiste qui caractérise les autres. Ceci posé, et qui permet, avec le seul point de vue de Hume, de construire le système de connaissance dont Kant s'est avisé, rien n'empêche de nommer, avec Kant, formes de la connaissance ce qui est constant dans le donné du fait d'expérience et matière de la connaissance ce qui, dans ce donné, est changeant. On

1. *Histoire de la philosophie moderne*, Alcan, II, p. 49.

consentira de même à nommer plus spécialement raison l'ensemble des formes de la connaissance qui sont soumises à des rythmes constants. La raison sera alors l'ensemble des propositions dérivées de l'intuition aussi bien que de l'entendement, au sens kantien de ces deux termes, l'ensemble de ces propositions sur lesquelles les sensibilités et les intelligences humaines s'accordent et qui forment les points de repère par rapport auxquels tout le reste est évalué, en fonction desquels la réalité est perçue sous un même jour par les hommes, en fonction desquels la science est constituée... C'est ce à travers quoi tout le divers est perçu et conçu, tout le divers qui est la matière à laquelle s'applique, pour en comparer les manifestations sur un même plan, l'activité synthétique de l'esprit. C'est ainsi que toutes les choses nous sont données dans le temps, dans l'espace, dans la succession causale, dans la quantité et dans la qualité.

Lorsque le mot raison est restreint à ne désigner que ces notions positives, il a pour l'intelligence humaine la valeur la plus précieuse qui soit. C'est là le sens scientifique du mot par où il signifie le pouvoir de l'esprit sur les choses et qu'un plan commun s'est formé, parmi les perspectives de l'être, sur lequel les choses les plus diverses entrent en relation et en comparaison les unes avec les autres, composent de toutes leurs différences un univers. Mais, après avoir donné de la raison cette description positive, après avoir inspiré confiance en sa vertu, en son

caractère d'universalité et de commune intelligibilité dans le champ limité des formes de la connaissance. Kant, tirant parti de cette nature distincte, indépendante de l'expérience, qu'il lui a aussi attribuée, exécute la même manœuvre que le rationalisme populaire et naïf dont il vient d'être question. A ce champ restreint des formes de la connaissance, dans lequel la raison exerce un empire souverain, il substitue le champ de l'action où l'expérience s'improvise en toute indépendance et à cette raison qu'il vient de définir avec tant de rigueur, dont tout le pouvoir est épuisé après qu'elle a fixé sur le plan commun de la connaissance les mouvements de l'expérience en acte, il attribue le nouveau pouvoir, totalement étranger aux propriétés dont il l'a pourvue, de décider, parmi la diversité des modes où l'action se manifeste, lesquels sont légitimes et lesquels illicites. Sous le nom d'une faculté qui a pour fonction de faire des modes de l'action des objets de connaissance, il introduit un mythe qui aurait le pouvoir entièrement différent d'imposer des règles à l'action, d'en décréter la loi. L'amphibologie à laquelle on a montré que le sens philosophique vulgaire s'était laissé prendre fait de nouveau son office. Elle se promulgue, en termes de sophistique, avec la distinction faite par Kant d'une raison théorique et d'une raison pratique. Cette sophistique toutefois est singulièrement grossière et qu'elle ait été acceptée par des esprits rompus aux méthodes dialectiques, cela signifie que l'appétit moral créé par les disciplines

antérieures entretient une surdité critique extraordinaire; cela témoigne aussi de la crainte pusillanime sous l'empire de laquelle on semble croire, dans les milieux politiques, dont les universités reflètent plus ou moins fidèlement la mentalité, *que, l'ancien moyen de la morale ruiné, il n'est pas de morale possible.*

Kant, on le sait, a prétendu découvrir la raison pratique par les mêmes procédés d'analyse dont il avait usé pour découvrir la raison théorique. Comme il avait distingué entre la forme et la matière de la connaissance, il a prétendu distinguer entre la forme et la matière de l'action, et il s'est flatté de pouvoir élever dans le palais métaphysique qu'il construisait, comme deux ailes symétriques, ces deux distinctions faites l'une au cœur de la connaissance et l'autre au cœur de l'action. Mais une telle prétention repose sur cet aveuglement extraordinaire, dont la puissance du préjugé moral explique seule qu'il ait pu être partagé par d'autres philosophes et qu'il n'ait pas été jusqu'ici dévoilé par la critique. Cet aveuglement consiste à ne pas voir que l'action est elle-même impliquée essentiellement dans cette matière, dans ce contenu de la connaissance que Kant distingue de sa forme, en sorte qu'étant partie du tout qu'il considère, la connaissance, elle ne peut être opposée symétriquement à ce tout qui l'embrasse. L'action de la personne humaine, l'action dite volontaire, est un fragment de cette matière qui compose le contenu de la connaissance, qui en est expressément

l'objet. Elle apparaît à travers les mêmes perspectives d'espace, de temps, de causalité à travers lesquelles tous les autres objets apparaissent. Elle est un des objets auxquels les formes de la raison théorique s'appliquent. Il n'y a donc pas à chercher une forme de l'action, fût-ce de l'action humaine, comme on recherchait une forme de la connaissance ; ou du moins ces deux catégories de recherches ne peuvent être opposées l'une à l'autre comme des faits de même grandeur, car l'une est impliquée dans l'autre, en est une subdivision. Des actions humaines, des actions volontaires, ne peuvent apparaître, on le répète, que parmi les cadres tracés et les perspectives décrites par Kant pour tous les autres objets d'expérience. L'acte dit volontaire appartient au monde de l'expérience comme la propriété chimique ou comme le développement de la plante.

II

Si, après cette constatation, il s'agit pourtant d'appliquer à ce fragment de l'expérience totale le procédé de distinction qui a été appliqué par Kant à l'expérience totale elle-même, si l'on veut, dans le fait particulier de connaissance qu'est l'action volontaire, distinguer la forme de la matière, comme on l'a fait à l'égard du fait de connaissance lui-même dans sa généralité, il reste qu'il faut y relever, sans plus, ce qui est commun à toute action volontaire, ce sans quoi aucune action volontaire ne peut être

conçue pour y faire tenir la forme de l'action et qu'il faut reconnaître dans tout ce qui diffère, dans tout ce qui n'est pas constant, la matière, le contenu de l'action. Or, on peut dire que l'action réputée volontaire se reconnaît à ceci d'abord que celui qui l'accomplit et celui qui en a conscience est un seul et même agent. Ceci est bien commun à toute action volontaire, ceci est bien une propriété universelle de l'action volontaire et qui permet de la distinguer de toutes les autres actions qui se manifestent dans le monde, de l'action électrique, de l'action de la pesanteur, de l'action de la lumière ou de la chaleur. Voici vraiment une *forme* de l'action. La distinction est fondée à ce point que l'intelligence accorde, selon les cas, deux sens différents au même terme action, et qu'en prononçant le même mot pour désigner, par exemple, un court circuit qui a causé un accident de personnes ou un vol qui a été commis par un cambrioleur, chacun a la conscience très nette d'employer un même mot dans deux acceptions différentes. S'il s'agissait de définir la nuance qui existe entre les deux termes, on n'aurait d'autre ressource, à ne préjuger aucune question métaphysique ou morale, celle de la personnalité ou de la liberté, que de recourir à la distinction qui vient d'être indiquée et de dire : dans un cas, l'action émane d'une force qui n'est point consciente de son déploiement et de ses effets ; dans l'autre, elle émane d'une force qui a aussi conscience de l'activité où elle s'exprime.

Confusion en un même centre de l'énergie qui pro-

duit l'action et de l'énergie qui en prend conscience, voici donc la forme de l'action volontaire, et particulièrement de l'action humaine. C'est cette forme qui a été mise en lumière déjà dans *la Dépendance de la Morale et l'Indépendance des mœurs*. On y superposait toutefois au fait de conscience pur et simple qui est évoqué ici un fait d'appréciation, un jugement porté sur l'acte par l'agent qui l'accomplit, un jugement qualifiant l'acte bon ou mauvais. Par cette addition, on atteignait plus directement, par delà l'action humaine, qui peut être parfois instinctive ou même purement réflexe, l'action proprement morale visée spécialement par Kant. La forme de l'action morale était située dans un fait de non indifférence de l'agent à l'égard de l'acte qu'il accomplit[1]. On notait, pour situer plus clairement, par voie de distinction, l'acte moral, qu'il est le produit d'une double série causale, l'une déterminant l'acte, l'autre déterminant l'appréciation.

Une telle définition de la forme de l'action morale est strictement conforme au procédé employé par Kant pour déterminer la forme de la connaissance. Elle est riche de conséquences. Elle autorise certaines propositions générales, certaines déductions de la nature de celles que présente la géométrie ou la logique, celle-ci, par exemple, qui pourrait donner naissance à de nombreux corollaires et susciter mainte application : *Lorsque les deux séries*

1. *La Dépendance de la morale et l'Indépendance des mœurs*, Société du Mercure de France, pp. 62-69.

causales qui interviennent dans la production de l'action morale aboutissent à stipuler le même acte, il se produit un état psychologique qui a nom « la bonne conscience » : lorsque ces deux séries causales commandent un acte différent, il se produit un état psychologique qui a nom « la mauvaise conscience ».

Enfin, par delà la science déductive que peut fonder cette proposition, l'angle formel que l'on a tracé s'ouvre sur la multiplicité de l'expérience morale qui s'exprime dans la conduite humaine, dans les modes de la sensibilité en fonction des circonstances de temps et de lieu, en fonction du fait social et du degré de connaissance scientifique, et c'est là la matière, toute la matière de l'action.

A l'égard de cette matière de l'action, la connaissance s'exerce comme science d'observation de la même façon dont elle s'exerce à l'égard des différents corps dont elle distingue la composition chimique ou les modalités physiques. Or, c'est précisément à cette attitude d'observation, qui permet de dégager certaines lois, certaines manières d'être constantes des corps et d'exploiter la nature en lui obéissant, c'est à cette attitude d'observation que le criticisme de la raison pratique a substitué une attitude impérative : le geste du décret. Ayant éludé la nécessité de faire tenir la forme de l'action dans ce qui est commun à toute action, comme il avait fait tenir la forme de la connaissance dans ce qui est commun à tout fait de connaissance, le criticisme a prétendu

soumettre néanmoins la source vive, le principe entièrement irrationnel d'où les modes divers de l'action s'élèvent à un commandement pourvu d'un caractère d'universalité. Procéder ainsi, c'était proprement, pour en venir à stipuler ce caractère d'universalité, commencer par retrancher les éléments qui seuls pouvaient le constituer. Le principe du kantisme, — d'une forme de l'action individuelle telle qu'elle puisse être une loi générale pour tous les hommes, — est donc entièrement vide. Elle consacre la philosophie de l'à-rebours, l'action individuelle, l'action morale, avec les créations qu'elle réalise dans l'ordre de la sensibilité, étant précisément l'élément destiné à introduire dans le drame phénoménal la part de diversité, de différence qui l'anime et le distingue d'un mécanisme.

Qu'arrive-t-il ? C'est qu'un principe aussi vide ne s'emplit de quelque contenu qu'autant qu'un instinct particulier s'y installe et, sous le travestissement d'une formule générale, s'efforce de prévaloir. Sous ce jour, le rationalisme de la raison pratique se montre ce qu'il est en réalité, et au même titre que le rationaliste encyclopédique : un épisode de la lutte des instincts en vue de dominer. C'en est, à parler la langue de Carlyle, un épisode de nature vulpine. Il s'agit, pour quelque instinct particulier, de s'emparer de la formule vide du kantisme et de s'y installer. Avec elle, il s'ennoblira, chaussera le cothurne, en imposera par une prestance plus haute. C'est sa voix, sa voix d'instinct particulier, articulée

et timbrée par les organes de quelque individu vivant et concret, qui attribuera à l'universel sa forme et son destin ; mais cette voix se fera entendre comme celle du chantre à l'église, du haut d'une tribune, selon une acoustique savamment aménagée qui en multipliera le volume.

C'est, notons-le, sous le jour de la belle méthode expérimentale kantienne instituant une distinction de la forme et du contenu de la connaissance que le criticisme de la raison pratique montre son caractère entièrement déraisonnable et témoigne de la violation la plus flagrante de la méthode dont il se recommande. C'est pour avoir négligé soigneusement de distinguer la forme véritable et manifeste de la pratique que l'on a pu donner pour une forme un masque sous lequel se dissimule la volonté de puissance d'un instinct. Cet instinct, c'est l'instinct chrétien, qu'il sera aisé d'identifier lorsque l'on fera l'inventaire des états de sensibilité qui composent le contenu de la croyance rationaliste.

Tel est le second aspect de cette croyance, tel est son aspect dialectique. Sous cette forme, comme sous la précédente, elle a pour but d'introduire, au profit d'un état de sensibilité particulier, un principe intellectuel de certitude dans un domaine où le conflit des sensibilités décide seul à tout moment de l'état de mœurs qui doit régner. Un intérêt aussi immédiat explique seul le crédit, auprès d'esprits accoutumés à l'analyse, d'une présomption aussi chimérique, et la thèse d'une forme de la pratique aboutissant à un

impératif logique peut être considérée comme une des plus extraordinaires que le parti pris moral, sous son aspect social, ait fait surgir à travers l'histoire de la philosophie.

CHAPITRE III

Les formes pédagogiques de la croyance rationaliste.

I. — Comment on compose à la raison une généalogie rationnelle.

II. — Un signalement de la raison en vue de la distinguer des autres activités de l'esprit produites sous son nom. Les modalités morales et scientifiques de l'activité psychologique.

I

A vrai dire, cet aspect de la croyance rationaliste est déjà un aspect historique. Les moralistes les plus récents usent d'autres expédients pour faire consacrer par la raison les principes moraux qu'ils jugent utiles et pour se persuader que la moralité, qui est un fait, est un principe.

Si, au lieu de dire *les rationalistes* les plus récents, je dis *les moralistes* les plus récents, c'est que le rationalisme, sous ses formes mystiques, consiste, — on vient de le voir à l'occasion des deux formes pré-

cédentes de la croyance rationaliste, — à appliquer les principes de la raison à des catégories de faits qui précisément ne relèvent pas de la raison, et qu'en réalité c'est dans le domaine de la morale que s'exerce avec le plus d'âpreté cet usage intempestif de la raison. Avec ses représentants actuels de même qu'avec les précédents, le rationalisme laisse deviner son caractère tendancieux. Il s'agit toujours de *faire croire* qu'une manière de sentir, de penser, d'évaluer qui vient en conflit avec d'autres et dont la fascination plus ou moins vive qu'elle exerce est en somme le seul titre légitime, tire sa validité, non de sa force, mais de sa vérité. Il s'agit toujours de persuader que ce qui dépend de la catégorie du conflit dépend de la catégorie logique. Il s'agit, pour les protagonistes actuels de la croyance rationaliste, comme pour les précédents, de fonder la morale sur la raison. Il s'agit, en lui attribuant cette base solide, d'en faire une notion transmissible, un objet d'enseignement. Plus ouvertement, plus consciemment qu'aux époques précédentes, ce souci d'enseignement est à la base de toutes les tentatives faites en vue de rationaliser la morale, et c'est d'ailleurs dans le monde de l'enseignement que toutes ces tentatives se sont produites.

Comme elles émanent le plus souvent d'esprits très avertis, la raison n'y est pas introduite d'une façon immédiate et directe, comme elle l'était au cours des formes précédentes de la croyance. Elle n'est plus invoquée qu'*a posteriori*, à titre de con-

sécration, et le plus souvent elle n'intervient plus, à vrai dire, que d'une façon toute nominale et tout artificielle. On fait établir par une dialectique empruntée à d'autres moyens intellectuels la preuve exigée par la thèse morale et quelle que soit d'ailleurs la valeur de cette preuve, on lui applique toujours la qualification de rationnelle. On introduit ainsi la raison dans l'affaire pour qu'elle prête l'appui et le prestige de son nom aux impératifs moraux qu'il s'agit de promulguer. Elle devient alors le substitut des réalités ou des fictions intellectuelles les plus diverses, elle signifie tout, excepté la raison, au sens légitime du terme ; mais son nom ponctue toutes les périodes. Et c'est là comme une maladie de l'esprit philosophique, comme une névrose de la faculté logique de la nature du tic verbal qui contraint certains individus à intercaler dans le tissu de leur discours un mot toujours le même, et qui n'a aucun trait à l'objet de leur pensée logique.

A moins que, dans ce rappel incohérent, il ne faille voir le dernier terme d'une évolution, celui où les choses qui vont s'évanouir remémorent encore par une présence inutile une utilité ancienne. Ce mot raison, avec plus rien dedans que d'étranger à lui-même, ne serait plus, dans les thèses des philosophes et des sociologues, qu'un organe témoin, dernier vestige d'une évolution de la morale, mais qui n'a plus même la valeur d'un décor, qui rompt la ligne des constructions dialectiques et gâte quelques thèses qui ne seraient pas, sans ce recours, dépourvues de valeur.

Comment l'emploi du mot réussit-il encore pourtant dans de telles conditions à faire illusion sur la chose ? Le plus souvent par l'absence de toute définition qui permet de l'employer tantôt dans un sens et tantôt dans d'autres sens très différents. Parfois, au cours de graves traités, l'illusion est produite au moyen d'un autre procédé. Par une définition scrupuleusement correcte formulée au chapitre où l'on traite de la raison, on gagne la confiance du lecteur, on gagne peut-être aussi sa propre confiance. Ce crédit permet par la suite, au chapitre où l'on traite de la morale, d'introduire incidemment, munie d'une signification nouvelle sous laquelle elle n'a pas été comprise dans la première définition, cette raison dont on veut à tout prix se ménager l'appui. Si l'esprit du lecteur ne se met pas aussitôt en garde, s'il accepte l'insinuation, une équivoque est créée dont le thème moral va bénéficier sans scrupules. Or, dans les milieux où ce thème se produit sous ses formes philosophiques, milieux prédisposés à l'accepter par l'hérédité, par l'éducation et aussi en vertu de considérations d'intérêt professionnel ou social, l'insinuation est le plus souvent et aisément acceptée. Il en est dans ces milieux comme dans ces salons du demi-monde mis en scène par un de nos romanciers où les appellations sonores sont de rigueur, où les noms les plus roturiers se rehaussent de particules soudaines, où, par la voix onctueuse du maître d'hôtel tenant lieu de lettres patentes, chaque visiteur est promu, bon gré mal gré, baron,

vicomte ou marquis au hasard de l'euphonie, tandis que ces titres redits avec insistance par les hôtes du lieu se voient confirmés par l'assentiment complice de tous. Les milieux où l'on fabrique la morale sous le couvert de la philosophie ne montrent ni plus de scrupule ni un accueil moins empressé, et les thèses qui s'y produisent, sous les auspices de la raison, ne s'y voient guère contester l'authenticité du titre dont elles se parent. On sait gré bien plutôt à leurs auteurs de s'être conformés aux usages de la maison et d'avoir invoqué un patronage que l'on n'eût pas manqué de leur imposer. De même, toutefois, que les faux personnages du demi-monde ne sauraient en imposer à qui connaît les véritables, il n'est meilleur moyen, pour n'être pas dupe des thèses morales où la raison est faussement invoquée, que d'avoir constamment devant l'esprit une définition, une représentation précise de ce qu'est en réalité la raison.

II

Cette définition, on l'a donnée précédemment en notifiant qu'elle est la part de l'expérience qui se répète invariablement semblable à elle-même selon des rythmes constants, par opposition avec cette autre part de l'expérience qui, dans le cadre commun de ces rythmes constants, s'improvise elle-même, se diversifie, apporte à l'existence la part d'imprévu et de changement par où elle échappe à une systématisation absolue. D'un point de vue de pure logique,

on pourra définir également la raison : l'ensemble des circonstances invariables avec lesquelles aucune affirmation de l'esprit ne peut entrer en contradiction sans se nier en tant que possible.

La raison est ceci, et rien de plus. Lors donc que la raison sera invoquée pour désigner quelque activité différente de celle que l'on vient de décrire, ce sera le signe que, sous son nom, on annonce un autre personnage.

Si la raison est en son principe une activité, c'est en effet une activité strictement définie. Elle n'est utilisable dans la pratique que comme activité de contrôle et de surveillance. Ce qui l'identifie, on ne saurait trop y insister, c'est le caractère de répétition du mouvement où elle s'exprime, par lequel, constamment sur le qui-vive, elle s'oppose à l'introduction dans l'expérience de tout mouvement qui serait de nature à contrarier le sien propre. Elle est répétition du *même*, elle reproduit incessamment les mêmes gestes, elle n'improvise jamais. Par ce mouvement de répétition continu, elle tient constamment ouverts les cadres de durée et d'espace parmi lesquels les phénomènes devront se manifester pour faire partie d'un même univers ; elle stipule la condition de non-contradiction à laquelle ces phénomènes seront tenus de se conformer pour figurer dans le drame cosmique. C'est considérable, et ce n'est rien. C'est considérable, car, sans l'intervention de ce geste de répétition incessante, le spectacle n'aurait pas d'unité. Ce n'est rien en ce

sens que, si tout se bornait à ce fait de répétition, la scène de l'univers demeurerait vide. Or, cette scène n'est point vide, elle est peuplée par une improvisation prodigieusement variée, au cours de laquelle une multitude de phénomènes, qui tous satisfont aux conditions stipulées par le jeu de la raison, se combinent ou se heurtent entre eux. Or, il s'agit encore d'une activité avec ces phénomènes, et c'est sur la rencontre de cette activité avec celle de la raison que se fonde l'équivoque habilement entretenue par les philosophes rationalistes du mode le plus moderne. Cette équivoque commence lorsque, dans la langue de tout le monde ou dans celle de ces philosophes, il est question d'activité *raisonnable* pour désigner ces nouveaux phénomènes, lorsqu'on les déclare engendrés par une activité raisonnable du seul fait qu'ils n'entrent en opposition avec aucune des exigences stipulées par les mouvements de la raison. Or, les définir par ce fait de non-opposition, c'est ne pas les définir du tout, c'est n'en rien dire, puisqu'ils ne seraient pas s'ils ne se soumettaient à cette condition. Il reste donc à définir cette activité par des caractères positifs, si l'on veut être à même de la distinguer et de la reconnaître, et au lieu d'énoncer qu'elle est une activité raisonnable, ce qui est parler pour ne rien dire, il faut au contraire la différencier de l'activité de la raison en exposant qu'elle est précisément ce qui s'ajoute à cette activité pour en peupler les cadres vides. Il faut, pour échapper à l'équivoque,

bannir ce terme d'activité raisonnable, qui n'implique aucun renseignement sur l'objet qu'il désigne et entretient seulement, au contraire d'une définition véritable, une confusion.

Toute activité qui se produit dans l'univers s'y produit, on y insiste, en conformité des principes de la raison, satisfait aux conditions d'espace, de durée, de déterminisme stipulées par les principes de la raison. Une activité qui ne se conformerait pas à ces principes pris au sens strict qu'ils expriment ne ferait pas partie de l'univers sur lequel nous spéculons. Mais, dans la mesure où elle ajoute quelque chose à ce jeu primordial de l'activité propre de la raison, l'activité qui se développe dans le jeu de l'existence mérite le nom d'activité empirique, et ce qui nous intéresse, pour les précisions que nous poursuivons, c'est de distinguer ce que cette activité apporte en propre, abstraction faite de la circonstance selon laquelle elle se conforme aux principes de la raison. Or, cette recherche fait découvrir une moisson très riche d'éléments divers. S'agit-il du monde inanimé ? Il faut mettre au compte de cette activité l'infinie variété des propriétés chimiques où se manifestent les modalités de la matière, les lois physiques où s'inscrivent les relations qu'engendre entre toutes ces modalités le déterminisme de la force. S'agit-il du monde organique ? Il faut porter au même actif, confondues d'ailleurs avec ces propriétés et ces lois premières, les sensations en fonction desquelles ces lois et ces

propriétés existent et qui en sont l'aspect subjectif, les instincts aussi où ces propriétés et ces lois continuent d'agir et se combinent de plus près avec la sensation, mère du fait de conscience. S'agit-il enfin du monde mental? Une discrimination plus minutieuse s'impose à la critique, car c'est à l'occasion de cette catégorie de l'acte que le sophisme rationaliste tente d'insinuer son ambiguïté. Or, qu'introduit le mental dans le monde des phénomènes? D'une part, des intentions, des buts, une finalité. Par là le mental montre son point de suture avec le monde des instincts, car c'est l'instinct qui couve le désir en fonction de quoi la finalité apparaît. Apparition du plus puissant intérêt. C'est l'activité intentionnelle, suscitée par les improvisations arbitraires des chimismes et des instincts, qui introduit sur la scène de l'univers l'intrigue où l'existence se passionne et se montre digne d'être vécue. Or, dans cette improvisation de l'instinct et du goût instituant des finalités, aucune intervention de l'activité de la raison : pourvu que les créations du goût et de l'instinct, avec les finalités qu'elles commandent, s'inscrivent dans des cadres d'espace et de temps, quelles qu'elles soient d'ailleurs, si entièrement arbitraires qu'elles s'averent d'autre part, — et l'habitude que nous avons de nos désirs et des fins qu'ils poursuivent nous empêche seule de voir ce qu'ils ont en eux-mêmes d'indépendant de toute nécessité, — les voici en règle avec l'activité de la raison.

Ainsi le mental introduit, d'une part, dans le monde des phénomènes des intentions et des fins, et l'on a fait ressortir que l'activité de la raison est épuisée tout entière par le seul fait qu'elle a laissé s'introduire sur le plan commun de l'univers, comme n'entrant en antagonisme avec aucun des rythmes immuables où elle s'exprime, ces intentions et ces fins ; on a fait ressortir qu'elle n'a aucune qualité pour décider après cela de leur valeur respective. Le mental introduit encore sur cette même scène du monde, et en fonction de la finalité qu'il stipule, une autre catégorie d'éléments, une autre catégorie de l'activité avec la réflexion en vue de réaliser cette finalité. Or cette activité réfléchie, qui, sous ses formes les plus parfaites, engendre l'activité scientifique n'a rien non plus de commun avec l'activité de la raison. Si la raison n'est pas l'agent qui invente ou indique une fin à atteindre, elle n'est pas davantage, après que la fin à atteindre a été fixée par le désir, l'agent qui recherche ou invente les moyens propres à atteindre cette fin maintenant déterminée. Cette action appropriée se produit ou ne se produit pas, au gré de la richesse ou de la pauvreté d'un pouvoir d'invention qui n'a rien de commun avec l'activité de la raison. Celle-ci s'avère seulement dans son rapport avec ce nouveau mode d'activité en ce qu'elle se montre toujours et partout. Elle stipule, avec les cadres qu'elle ne cesse d'ouvrir et de présenter à tout essai d'improvisation l'ensemble des conditions auxquelles cette impro-

visation devra se soumettre pour faire partie de l'expérience universelle.

Enfin, la raison n'est pas non plus l'agent qui prend le parti de soumettre des moyens au contrôle de la réflexion, car prendre ce parti forme encore, au sein de l'activité mentale, une décision spontanée qui peut être prise et peut ne pas l'être en vertu d'une disposition psychologique qui n'a rien de commun avec la raison. L'acte pourrait être impulsif, et il pourrait arriver que l'agent improvisât dans ces conditions une suite de moyens parfaitement adaptés en fait à la fin à atteindre. Seule l'expérience ferait connaître si les moyens employés sont ou ne sont pas adaptés à cette fin, l'expérience réelle, c'est-à-dire le succès ou l'insuccès de l'entreprise. Or, on ne saurait dire dans ce cas que l'activité qui se serait ici déployée soit de nature rationnelle ; il ne s'agirait là que d'une activité aléatoire et qui se serait trouvée fortuitement compatible avec les modes de la réalité, et qui eût pu aussi bien ne pas s'accorder avec eux. Mais l'homme est doué du pouvoir d'imaginer et de se représenter dans certains cas et dans une certaine mesure les suites et les répercussions de ses actes avant de les avoir accomplis. Cela suppose la mémoire d'une expérience passée avec le pouvoir de la répéter et de la projeter devant soi avec les conséquences dont on sait qu'elle est grosse. Un tel pouvoir permet à l'homme de remplacer l'expérience réelle par l'image projetée de la réalité, d'économiser ainsi son acti-

vité, de choisir entre divers actes, imaginés, expérimentés à blanc en quelque sorte, celui qui aura le plus de chances, au cours de son effort vers un but intentionnel, de ne se heurter à aucun des angles du réel. Une telle activité, qui découvre des moyens permettant d'atteindre une fin, met en jeu des facultés d'inhibition, des facultés d'imagination, un pouvoir d'anticipation ; elle n'est pas, cependant, la raison. Elle existe à des degrés très divers chez les uns ou chez les autres, s'exerce avec plus ou moins de succès. Accompagnées ou non d'images anticipées, plus ou moins impulsives, plus ou moins réfléchies, les tentatives engendrées par cette activité ne seront jugées que par l'événement. Tout au plus pourra-t-on dire, après que l'événement aura décidé, qu'il aura fait apparaître à l'égard des tentatives avortées une contradiction entre leurs éléments et les conditions du possible, et que la raison est intervenue ici sous la forme du principe de contradiction pour exclure du réel ces tentatives malheureuses. Mais, si l'on fait cette remarque, elle aura pour effet de marquer mieux la différence entre deux sortes d'activités : celle qui a inventé la tentative et celle qui intervient en fin de compte pour faire jouer le principe de contradiction. Celle-ci, l'activité de la raison, se manifestera sous la forme de cette activité de contrôle, qui lui a été attribuée et qui se traduit par la répétition incessante et invariable des mêmes mouvements. Quant à l'autre activité, après avoir constaté que, sous ses

formes improvisatrices ou réfléchies, elle est indépendante de la raison, il restera à relever qu'elle s'exerce elle-même avec des conséquences très diverses, selon qu'il s'agit de la science ou de la morale.

* * *

La science est la recherche de ce que sont les modes de la réalité dans un domaine où ces modes se sont formulés indépendamment de l'activité qui les recherche. La morale est la recherche de ce que doivent être les modes de la réalité dans un domaine où l'activité qui recherche ces modes est celle-là même qui les engendre et qui doit les engendrer avant qu'ils puissent devenir objets de science.

La science s'en tient à formuler ce qui est, et ses formules offrent des degrés très divers de généralité, ouvrent un champ d'application d'une étendue plus ou moins vaste selon les ordres de faits qu'elle considère. Purement déductive dans la mesure où elle étudie, avec la géométrie, la logique ou les mathématiques, les modes de ces gestes de répétition constants qui ont trait à la forme de la raison, elle promulgue des lois qui bénéficient du même caractère d'universalité dont témoigne la part constante de l'expérience à laquelle elle s'applique. Ayant recours ensuite à l'observation et relevant, parmi les cadres inflexibles déterminés par cette première recherche, des faits d'improvisation empirique tels que les propriétés des divers corps de la

matière qui ne sauraient être déduites des lois précédemment constatées, la science offre dans ce nouveau domaine un caractère d'application d'autant plus général que les faits qu'elle observe se répètent eux-mêmes avec plus de constance, sont fixés d'une façon plus définitive, sont plus indépendants du mouvement d'évolution et de métamorphose qui se poursuit parmi le jeu des phénomènes. Quels que soient, d'ailleurs, les phénomènes sur lesquels elle porte, la science ne s'applique jamais qu'à ceux d'entre eux qui appartiennent, dans l'ordre général de l'évolution, *à la catégorie du devenu*.

Ici se place la limite qui la distingue expressément de l'activité morale. Celle-ci a trait à des phénomènes dont quelques-uns, les plus généraux, témoignent bien, si on consulte l'expérience, d'un certain degré de fixité, mais dont le plus grand nombre sont en voie de formation et reçoivent, de la diversité des sensibilités, des solutions diverses et instables.

La genèse phénoménale telle qu'elle a été décrite dans *les Raisons de l'Idéalisme* suppose que toute série phénoménale se formant au cours de cette genèse apparaît nécessairement dans les cadres ouverts par la série immédiatement antérieure. Cette condition s'impose parce que, sans elle, cette série nouvelle ne ferait pas partie de l'univers sur lequel nous spéculons. Un tel point de vue suppose donc que cette nouvelle série dépendra du déterminisme antérieur ; mais elle ne suppose nullement qu'a-

vant son apparition elle puisse être déterminée scientifiquement, car, si elle doit, avec les divers phénomènes qui la constitueront, prendre place dans des cadres antérieurement tracés, elle peut s'y révéler sous les aspects les plus divers. En termes de causalité, on pourrait dire, en guise d'explication, que la cause est ici beaucoup plus vaste que la réalité qui sortira d'elle. Le pouvoir d'improvisation qui joue dans l'existence conserve donc, parmi ces perspectives, toute latitude pour s'exercer. Tel est le cas en ce qui a trait à la morale, où ce pouvoir d'improvisation développe, sous les espèces de notre propre activité, les modes incertains du devenir.

L'activité morale ne saurait donc, sous aucun prétexte, être comprise dans la catégorie de l'activité scientifique. Il faudra même douter qu'elle appartienne à la catégorie d'une activité réfléchie. En fait, si l'on ne se réclame de l'idéologisme platonicien, si l'on refuse d'imaginer un monde des idées sur lequel le monde de l'expérience devrait se régler, le fait moral, par la place qu'il occupe au point extrême du développement de l'existence, doit être tenu, en ce qu'il a d'essentiel, pour une invention empirique de la sensibilité fixant sur les modes de l'action les évaluations bien et mal, et non pour la recherche d'une norme qui déjà existerait. C'est de ce point de vue que, dans *la Dépendance de la morale et l'indépendance des mœurs*, par opposition avec la catégorie dialectique dont relèvent les phé-

nomènes qui tombent sous les prises de la science et du calcul, on instituait une catégorie du conflit pour y situer le phénomène moral, soit une évaluation en fonction d'une invention de la sensibilité qui ne saurait tenir sa légitimité que de son autorité et de la force avec laquelle ceux qui la promulguent, comme une manière d'être personnelle, réussissent à l'imposer.

Si toutefois un fait d'invention empirique de cette nature est essentiel à la genèse du phénomène moral, est la condition *sine qua non* de sa production, on peut admettre cependant, de ce qu'il se produit chez un agent capable de réflexion, que certaines considérations objectives contribueront à lui composer la physionomie définitive sous laquelle il se produira dans le monde des phénomènes, dans le champ clos où il est appelé à batailler. On peut admettre, par exemple, que l'agent tiendra compte des difficultés qui s'opposeraient à sa réalisation du fait d'autres évaluations formulées déjà par sa propre sensibilité ou fortement représentées dans le milieu social. On peut admettre que, sous l'empire de ces considérations, le fait moral sera modifié dans quelque mesure ; mais, outre que ces considérations relèvent déjà du domaine du conflit, — étant des formes de l'appréhension causée par la perspective du conflit, — il faut reconnaître, après cela, qu'ainsi modifiée la nouvelle évaluation morale ne tiendra encore sa légitimité que de l'issue d'un conflit dont tous les termes sont aléatoires, notam-

ment le degré de puissance du fait de sensibilité créatrice lui-même, le degré de puissance de l'agent, l'exactitude du calcul accompli par l'agent en vue des modifications plus ou moins importantes à faire subir au fait de sensibilité, le degré d'opposition du milieu.

Il reste donc que, s'il est possible de faire une part à l'activité réfléchie dans le domaine des phénomènes moraux, cette part ne fait pour ainsi dire qu'ajouter un nouvel élément d'aléa à un ordre de faits dont la genèse plonge dans le pur empirisme. Il reste que toute entreprise en vue de démontrer dialectiquement sa validité est dépourvue de signification, ou n'est qu'un masque pour dissimuler la lutte d'une sensibilité qui s'efforce d'en dominer une autre. Il reste qu'avec le fait moral on est dans le domaine de la vie *qui devient*, dans le domaine de la lutte pour l'existence et pour l'occupation du sol entre diverses espèces de sensibilité qui sont ce qu'elles sont et parmi lesquelles celle qui l'emportera fixera, par la suite seulement, selon le décalque de ses évaluations, les règles du bien et du mal.

Aucun mode d'activité n'est donc plus éloigné de l'activité fixe de la raison que cette activité morale, précaire, sujette à varier au gré des sensibilités qui tour à tour l'emportent dans un groupe humain au sein d'une même civilisation ou parmi les civilisations qui se succèdent. Or, le but des rationalistes de la période pédagogique, comme ce fut celui des

rationalistes encyclopédiques ou kantiens, est de placer sous la dépendance de la raison cette activité morale qui offre avec les formes caractéristiques de la raison le contraste le plus éclatant.

CHAPITRE IV

Les métamorphoses de la raison dans l'enseignement de la morale.

I. — Les *Leçons de philosophie* de M. Malapert.
II. — Un cas de mutation brusque où la raison s'enrichit des ailes de l'instinct.
III. — M. Leclère et la raison ontologique.
IV. — Persistance de la raison comme organe témoin dans la thèse sociologique de M. Durkheim.
V. — M. Belot et la raison au sens d'une technique.

I

On a noté déjà que le procédé des moralistes consiste à faire appel, pour démontrer la morale, à un ordre de considérations étranger à la raison, puis, lorsque cette démonstration leur paraît achevée, à invoquer brusquement à son profit l'autorité de la raison dans le but d'attribuer à leur thèse un caractère indiscutable, afin de vaincre, par l'intimidation du nom, toutes les résistances.

Une telle assertion toutefois pourrait paraître

gratuite si l'on ne montrait par quelques exemples que les moralistes les plus réputés n'emploient pas d'autres moyens et que leur habileté, favorisée le plus souvent par le prestige du professeur, réussit seule à masquer, au regard des consommateurs bénévoles, la simplicité du stratagème. Cette habileté se manifeste parfois, a-t-on dit, à la réserve et à la correction dont ils témoignent lorsqu'ils traitent isolément des principes de la raison; cette réserve et cette correction, ajoutait-on, ont pour effet de créer une disposition à la confiance et un aveuglement critique qui permettront, en temps utile, d'introduire, sans éveiller le soupçon, les propositions les plus éloignées de cette première version.

Tel est le cas pour M. Malapert, par exemple, et, pour M. Malapert comme pour les quelques autres professeurs de philosophie dont les noms et l'exemple seront invoqués ici, comme pour ceux qui dans nos lycées et nos collèges usent de procédés analogues, je n'ai garde de soupçonner la bonne foi du penseur. Je m'en tiens à leur égard à l'hypothèse où le philosophe s'en impose à lui-même par une manœuvre inconsciente avant d'en imposer à ses auditeurs ou à ses lecteurs. Je m'en tiens à cette hypothèse, sauf à accueillir la protestation tacite de ceux, — il en est à l'heure actuelle plus d'un, — qui, soucieux avant toutes choses de l'intégrité de leur pensée, ont établi des cloisons étanches entre leur enseignement, conforme aux programmes, et leur propre réflexion philosophique.

Si d'ailleurs M. Malapert est ici mis en cause, c'est parce que ses *Leçons de philosophie* sont un des ouvrages dans lesquels, en raison de grandes qualités d'exposition, l'enseignement classique de ces dernières années cherche fréquemment ses directions. Or, si l'on consulte ces leçons au chapitre des principes rationnels, on constate que l'auteur ne classe parmi ces principes que les principes d'identité et le principe de causalité, qu'il tient pour les seules formes légitimes du principe de raison suffisante, tandis qu'il rejette le principe de finalité dont il conteste qu'il présente *a priori* les caractères de la nécessité et de l'universalité. Une telle réduction limite le rôle de la raison dans le domaine des opérations logiques d'une façon dont on ne saurait contester la rigueur. M. Malapert se montre même ici très intransigeant, repoussant comme trop lâche la formule du principe de raison suffisante : « Tout est intelligible », proposé par M. Fouillée à la suite de Platon et s'en tenant à la maxime de Leibniz : « Tout ce qui est ou se fait a sa raison d'être ou de se faire ainsi. » Mais, tandis que cette version positive est présentée dans le premier livre de ses *Leçons de philosophie* qui a trait à la psychologie, on rencontre une version bien différente dans le second livre, au cours des développements qui traitent de la morale. La raison, dont la fonction et le contenu avaient été décrits si rigoureusement lorsqu'elle était directement en cause, reçoit ici cette nouvelle définition. « La raison, nous dit-on, c'est

cette affirmation qu'il doit y avoir dans les choses un certain ordre qui les rend intelligibles[1]. — Et aussitôt interviennent ces deux commentaires exorbitants : « Appliquée aux phénomènes de la nature, à ce qui est indépendant de nous, au donné, au tout fait, la raison crée la science ; appliquée à la conduite à ce qui sera par nous si nous le voulons, au devoir être, ou même au devoir faire, cette même raison crée la moralité[2]. — Ne constatons-nous pas, conclura M. Malapert, que le bien moral s'offre à nous comme une vérité morale qui s'impose à la pensée avec le même caractère d'irrésistibilité que la vérité scientifique objective ? » Or ne convient-il pas de se souvenir ici de la rigueur des premières formules et de se remémorer particulièrement la maxime de Leibniz : « Tout ce qui est ou se fait a sa raison d'être ou de se faire ainsi, » maxime à laquelle M. Malapert n'avait point ménagé son adhésion, et de se demander comment sous cette forme le principe de raison pourrait accomplir la tâche qui lui est assignée au chapitre de la morale ? Comment, appliqué au devoir faire, ce principe va-t-il découvrir la conduite morale s'il a précisément pour objet d'assigner sa raison d'être à quelque conduite qui soit tenue ? Comment, d'ailleurs, des seuls principes d'identité et de causalité tirer le devoir faire ? Et quel singulier abus de mot implique déjà cette autre énonciation que la raison *crée* la science ? Qu'il

1. *Leçons de philosophie*, p. 23.
2. *Ibid.*, p. 24.

s'agisse des sciences logiques, qu'il s'agisse des sciences empiriques, que faire avec les formes du principe d'identité ou du principe de causalité, et quel est ici l'élément créateur, si ce n'est l'activité de l'esprit animée par le jeu de la sensibilité et le souci de l'observation ? Ne voit-on pas que le mot raison est détourné de son sens, qu'il ne répond plus à rien de positif, et la faillite de toute morale théorique ne s'explique-t-elle pas par l'inanité absolue des bases rationnelles qui sont censées lui servir d'assises ?

II

M. Parodi use de procédés analogues. « Sans doute, affirme-t-il dès l'abord, on ne peut rien déduire de la raison pure, ni tirer d'elle seule le contenu de la moralité, le code de nos devoirs[1]. » Il qualifie un tel dessein « d'entreprise illusoire et même absurde entre toutes[2] », et il est beaucoup trop avisé pour faire entrer dans une définition de la raison la présomption d'un pouvoir de finalité. Écoutons-le pourtant lorsqu'il s'agit de fonder la morale. La raison devient alors « un principe de discernement et de choix », ce qui est acceptable dans une certaine mesure, et en donnant à ces termes un sens neutre, car l'exclusion est une manière de choix, et par le seul fait qu'elle maintient, par le

1. *Le Problème moral et la Pensée contemporaine*, Alcan, p. 110.
2. *Ibid.*, p. 17.

jeu de répétition en quoi elle consiste, les mêmes exigences au cœur de toute donnée psychologique, la raison exclut automatiquement tout élément qui ne se conformerait pas à ces exigences. De là à choisir entre les mille éléments dont elle tolère l'accès au sein de l'expérience il y a un écart considérable que M. Parodi franchit péremptoirement en ajoutant aux deux qualifications que l'on vient d'énoncer deux autres qualifications nouvelles, dont l'une, tout au moins, précise le sens actif qu'il entend attribuer à cette faculté de choix décernée à la raison. La phrase en effet se lit ainsi : « La raison est aussi un principe de discernement et de choix, un esprit d'invention et de synthèse. » Or, la raison n'invente rien, et si elle est le *moyen* de la synthèse, mais non pas une *invention* de synthèse, c'est précisément parce qu'elle n'invente jamais rien, c'est parce qu'elle introduit toujours, dans toute opération de l'esprit, quelques synthèses toujours les mêmes, quelques exigences toujours identiques. C'est par la vertu de ces rythmes constants de *répétition du même* qu'elle est pour toutes les inventions subséquentes de l'activité mentale un principe de réduction à l'unité, signifiant ce qu'elles ont de commun entre elles, ce qui, comme l'a bien vu Kant, ne fait défaut à aucune expérience présentée par l'être au connaître. Confondre la raison avec l'esprit d'invention, c'est la confondre avec son contraire, c'est identifier la part de l'activité mentale qui se répète avec la part de l'activité mentale qui est

improvisation, création de valeurs. Or, si M. Parodi est amené à faire cette identification de contraires, c'est précisément parce que la morale, avec les évaluations qu'elle implique, relève de cette part instable de l'activité qui élabore les formes du devenir, qui est création de valeurs et invention, et qu'il s'agit maintenant d'aménager la raison de telle sorte qu'elle puisse entrer de plain-pied dans ce nouveau domaine. Dans une subtile analyse, au cours de laquelle s'accomplit cette mutation brusque de la raison au sens strict en une raison de fantaisie et qui sera entraînée à tous les sports, M. Parodi s'efforce d'identifier l'activité rationnelle avec un instinct. Il montre, et à juste titre d'ailleurs, que l'activité rationnelle est une activité et qui emprunte ses éléments au foyer commun de toute activité. « Une idée, dit-il, une fois qu'elle s'est définie en nous, que, l'ayant comprise, nous la possédons et la contemplons, peut bien apparaître comme un état de repos, de conscience inactive, de pure intellection. Mais cette idée, quelle qu'elle soit, a dû se produire, se former en nous ; avant d'être contemplée, elle a été trouvée et saisie ; avant d'être un état, elle a été un acte. Penser, c'est agir, et donc, c'est vivre[1]. » Énonciations excellentes. Au regard d'un idéaliste pour qui le mouvement de la pensée est l'unique réalité, elles apparaissent avec toute leur rigueur, et c'est de ce point de vue que je me suis appliqué, dans *les Raisons de l'idéalisme*, à montrer

1. *Op. cit.*, p. 20.

dans les mouvements, dans les rythmes constants de la pensée, la circonstance qui rend la science possible, qui permet de comprendre en un seul univers tout l'ensemble des mouvements, subséquents de cette même activité.

Il faut encore souscrire absolument à ces considérations de M. Parodi selon lesquelles « l'analyse ne fait ressortir aucune différence essentielle de nature ni de méthode entre la vie intellectuelle et la vie sentimentale, entre l'activité intérieure qui se manifeste par l'idée et la vie extérieure qui se manifeste par le mouvement[1] ». En effet, et du point de vue du monisme de la pensée, ces deux modes d'activité se confondent absolument. Ils n'en diffèrent pas moins d'une façon très importante sur le plan de cette identité. L'activité rationnelle, par le fait qu'elle se répète indéfiniment semblable à elle-même, par le fait qu'en cette répétition consiste sa définition même, l'activité rationnelle, bien qu'elle soit un acte, est, en raison de l'impossibilité qu'elle implique d'un développement ultérieur, comme si elle était un état. Elle est en son principe aussi irrationnelle que tout le reste, mais le fait de répétition en quoi consiste son caractère rationnel, par où elle est la forme de toute intelligibilité, par où elle est une possibilité de synthèse, un lieu de rencontre pour tous les éléments disparates compris dans l'expérience, ce fait de répétition existe, il tire de sa banalité son originalité, il est un trait typique qu'il n'est

1. Op. cit., p. 204.

pas permis de négliger et qui est d'une importance essentielle, du point de vue d'une analyse des conditions de l'existence, point de vue en quoi consiste toute philosophie. Il est donc nécessaire, malgré la communauté d'origine, de ne pas confondre l'activité psychologique qui se répète selon les rythmes constants de la raison, de laquelle rien de nouveau ne peut sortir, dont tout l'intérêt, dont toute l'utilité consistent en cette cristallisation, avec cette même activité psychologique, en tant que, dans chaque expérience, elle apporte des éléments nouveaux, des éléments qui peuvent figurer dans ces expériences ou n'y pas figurer, qui peuvent y figurer selon des dispositions très diverses, qui forment ainsi le véritable contenu de toute expérience, qui sont ce qui différencie toute expérience de toute autre. Si l'on donne à l'une le nom de raison, il faut réserver à l'autre le nom d'instinct. Il résulte de cette distinction que l'activité rationnelle, si elle est bien en effet une activité, n'est pas un instinct, qu'elle est le contraire d'un instinct.

Ce qui donne quelque apparence de raison à M. Parodi et rend son analyse assez spécieuse, c'est que, la raison introduisant dans toute opération mentale, par le fait de répétition en quoi elle consiste et par son intervention au sein de toute expérience, le caractère d'unité qui relie en un même univers toutes ces expériences, on peut être tenté de voir en elle cette intention de synthèse qu'y a vue précisément M. Parodi, et par là on introduit l'instinct dans la

raison. Mais c'est trop se hâter de faire appel à une providence métaphysique : le fait que les intuitions d'espace et de temps, que le principe de causalité fonctionnent dans toute expérience concevable est un fait pur et simple. Il est l'occasion d'une synthèse, il n'est pas un instinct de synthèse. Il se trouve qu'il y a dans le jeu mental un certain nombre de rythmes que l'on rencontre en toute opération mentale et où se reflète n'importe quelle relation phénoménale. C'est cette rencontre qui rend l'univers possible. C'est elle qui effectue la synthèse ; c'est une *circonstance*, et rien de plus, qui se trouve être le moyen de la synthèse.

Entre ce fait de constance, ce fait de répétition que sont les rythmes rationnels et qui jouent dans l'activité totale le rôle le plus humble et le plus important à la fois, un rôle équivalent à ce qu'est par exemple pour la vie organique le fait de l'irritabilité pure et simple, entre ce fait tout primordial et un instinct, entre ce fait et une activité intentionnelle, il y a un intervalle que remplit toute une succession de degrés. Pour qu'apparaisse une activité morale, à la façon dont un Kant la concevait, à la façon dont la conçoivent M. Parodi, M. Malapert et, avec eux, tous les philosophes rationalistes, il faut que se forment le monde des sensations créant l'objectivité des choses, le monde des instincts depuis les plus immédiats et les plus brutaux créant l'appétence et l'aversion des êtres pour les choses, jusqu'aux plus raffinés créant la sympathie ou l'antipathie des êtres pour les êtres

et, à l'extrémité de ce développement, l'instinct synthétique, cet instinct le dernier venu, le plus éloigné de la raison, le rythme le plus fragile tandis qu'elle est le plus solide, le plus contingent et qui se développe dans certaines consciences et non chez d'autres, tandis qu'elle est le plus immuable, tandis qu'elle est la condition *sine qua non* de la personnalité. Pas d'individu imaginable qui ne pense dans l'espace, dans le temps et par l'intermédiaire des principes de non-contradiction et de causalité. Il est au contraire un nombre d'hommes infiniment restreint qui se passionnent à introduire de l'ordre dans cette part instable de l'existence phénoménale que le développement de l'activité humaine contribue à former.

Confondre l'activité rationnelle, qui est de toutes les activités la plus élémentaire et la plus grossière, avec l'instinct synthétique, avec l'intention synthétique, ce serait la plus naïve des erreurs si ce n'était la plus intéressée, les moralistes se flattant de conférer par ce subterfuge la vertu de ce qui est le plus solide et le plus universel à ce qui est le plus fragile, le plus individuel. Il faut donc constater que M. Parodi accomplit la substitution de notion la plus flagrante lorsqu'il conclut : « S'il y a donc des instincts en nous qui s'opposent à la raison et à la conscience morale, ne méconnaissons pas, d'autre part, que la raison elle-même se présente comme une forme de l'instinct et la pensée comme l'un des aspects de la vie[1]. » Il résulte de l'exposition que

1. *Op. cit.*, p. 294.

l'on vient de faire qu'il n'y a pas d'instincts qui s'opposent à la raison, parce que des instincts qui s'opposeraient à la raison ne feraient pas partie de l'univers sur lequel nous spéculons. Pour formuler une telle énonciation, il faut donc sous le mot raison entendre toute autre chose que ce qui a été compris dans la définition de la raison.

Et l'écart est considérable, en effet, la contradiction est absolue entre cette faculté à laquelle M. Parodi, lorsqu'il la considérait en elle-même, déniait tout pouvoir d'inventer des fins et la chose qu'elle devient lorsqu'il s'agit d'en faire dériver la morale : un instinct, c'est-à-dire une activité qui se définit précisément en fonction d'une fin à atteindre. Mais tel est toujours, en son dernier état, le procédé de la croyance, dans son effort en vue de réaliser la quadrature du cercle, en vue de rationaliser la morale, en vue d'identifier les modes les plus opposés et les plus extrêmes de l'activité psychologique. Il consiste, on le répète, à donner ou à accepter tacitement une définition de la raison à laquelle acquiescerait l'esprit critique le plus rigoureux et à faire de la raison, pour toute application à la pratique, un emploi entièrement différent. Par la première opération, les philosophes rationalistes se mettent en règle avec le sens critique ; par la seconde, ils donnent satisfaction au sens moral qui, sous quelque nuance qu'il se manifeste, exige toujours l'estampille de la raison. Par la grâce du préjugé rationaliste, dès que la morale est en question, la définition stricte à laquelle ils se sont

ralliés s'efface de leur esprit, et, au lieu de ce pauvre appareil de contrôle qui se borne à empêcher d'entrer dans l'esprit toutes les notions non compatibles avec un minimum de réduction à l'unité, voici que se produit, sous le nom de la raison, une faculté merveilleuse qui emprunte à l'invention ses allures les plus subtiles, à l'analyse sa pénétration, aux facultés de discrimination leur propriété de faire de l'ordre, à l'imagination son envol, à la sensibilité même son pouvoir de créer des valeurs par la qualité de ses réactions à l'occasion des objets du monde extérieur. Fécondée par le mystérieux pouvoir qui ne cesse d'agir au cœur de cette genèse, la sensibilité a bientôt fait de se muer en conscience morale, et la conscience morale, c'est encore, c'est toujours la raison. D'un sens à l'autre du mot raison, la métamorphose est beaucoup plus complète que du ver au papillon, et beaucoup plus étrange. Et c'est celle plutôt du cul-de-jatte transformé soudain en acrobate exécutant pour la joie des spectateurs les pirouettes les plus agiles, les cabrioles les plus prestes autour du petit chariot à roulettes dans lequel, tout à l'heure, il se traînait : quelque numéro à succès pour un music-hall et où il pourrait s'intituler le miracle de Lourdes. On le nommera ici le miracle de la *Grotte de la Raison*.

Si une telle métamorphose est possible, si, avec la faculté d'illusion qu'elle suppose, elle est consacrée par tant de thèses techniques et de gros livres se prêtant un appui, s'inspirant une confiance mutuelle, c'est que nous sommes ici non plus dans le domaine

du raisonnement, mais dans celui de la croyance. Une croyance est un principe d'hypnose. Elle transfigure les réalités. Elle prend naissance, elle-même, dans la violence aveugle d'un désir, et c'est ainsi que la croyance rationaliste puise ici sa force dans le fanatisme moral que suscite cet intérêt pris à l'universel où l'on a dit déjà que M. Fouillée situait, non sans raison, les sources de l'instinct moral : cet intérêt pris à l'universel, avec la forme particulière qu'il revêt chez chaque individu qui en est possédé et où s'exprime sa volonté de puissance la plus impérieuse : volonté d'imposer à d'autres volontés, à l'univers des volontés humaines sa propre conception individuelle du devenir, et du devoir être, désir de marquer à l'effigie de sa pensée individuelle le développement du tout. C'est la violence passionnée de cet instinct de puissance avide de s'attribuer les prérogatives de la raison, avec son caractère immuable, avec l'universalité de son empire, c'est cette violence passionnée qui empêche de voir la substitution, grossière pourtant, d'une chose à une autre opérée dans l'intérieur et sous les apparences d'un même mot, et qui permet d'accueillir comme une même faculté la raison définie par les principes d'identité et de causalité et la raison qui prophétise par le truchement de la conscience morale, qui, sous les espèces de l'esprit de synthèse, formule la loi du devoir être. Pour qui sait que la passion a plus de part dans la vie que la logique, cela explique comment, après avoir déclaré, d'une part, que la raison ne

saurait jamais être un organe de finalité, après avoir stipulé, d'autre part, que la morale est en son essence finalité, le professeur de morale n'éprouve aucun embarras pour conclure que « la raison reste le juge suprême en morale ».

III

Le cas de M. Leclère n'est pas différent. Bien qu'il trouve de bons arguments pour combattre la tendance de la sociologie à méconnaître les origines individuelles du fait moral, il n'en est pas moins un des rationalistes les plus affirmatifs qui soient. Le titre de son ouvrage, *la Morale rationnelle*, est à lui seul une proclamation. Pour renforcer la tendance qui s'y avère, M. Leclère a donné pour exergue à cet ouvrage cette pensée de Mæterlinck : « C'est dans notre raison, consciente ou non, que se forme notre morale. » Or, il y a chez Mæterlinck, comme chez Tolstoï, deux hommes distincts : l'un, le merveilleux artiste de *Pelléas*, des *Aveugles*, de *l'Intruse*, dont c'est la valeur profonde de nous montrer bien au delà de la raison, dans l'instinct, dans l'irrationnel, dans le *grand soi*, opposé par Nietzsche au *moi* superficiel, les sources de la réalité, et je tiens pour un des plus manifestes symptômes de son génie la déclaration qu'il fit, au cours d'une lettre publique, de ne savoir pas lui-même le sens précis des symboles qu'il met en scène, un tel aveu impliquant la conscience et la fierté secrète d'avoir créé quelque chose au-dessus

de soi-même. Et puis, il y a le Mæterlinck, philosophe des *Humbles* et du *Temple enseveli*, chez qui persiste la divination du poète, mais qui n'est pas toujours exempt de cette influence chrétienne tournée en religiosité idéologique où se fait sentir ce qu'il y a de grégaire dans la sensibilité de notre temps. C'est à celui-là que M. Leclère a emprunté l'exergue qui souligne les intentions de son ouvrage, et cet emprunt est déjà une façon d'instituer le jeu ambigu sur lequel on a constaté que repose toute tentative en vue de rationaliser la morale. Car le terme raison n'a pas chez le poète le sens étroit et défini qu'il est tenu d'avoir chez le philosophe. Le poète conserve toujours le droit aux métaphores, et cette raison, consciente ou non, invoquée par M. Mæterlinck, ressemble à bien autre chose qu'à de la raison. C'est pourquoi elle sert admirablement les desseins de M. Leclère, qui hésiterait à donner de la raison une définition qui permît d'en déduire la morale, chez qui cette définition ne se rencontre pas, mais qui ne manque pas, lorsqu'il en vient à la morale, de faire intervenir la raison comme s'il était entendu qu'elle possède ce pouvoir créateur. A l'appel de la morale, la raison devient en effet pour lui une véritable mère Gigogne des idées. « Le bien, le droit et le devoir sont des idées qui se combinent et qui se manient comme les autres idées ; on ne connaît pas toute la raison, si on les néglige, car elle les contient, bien qu'elle ne les fonde pas en un tout avec les autres, mais elles se relient à ces autres. Par le

concept du rationnel, qui définit le bien, la Morale se relie à la Logique et à l'Ontologie[1]. » La raison, pour M. Leclère comme pour M. Parodi, est bien devenue un instinct singulièrement entreprenant ; elle se confond avec l'activité générale de l'esprit, et l'auteur ne craint pas de divulguer cette conception. Il l'exprime avec toute sa force en énonçant : « La raison pratique est la raison théorique qui continue de se déployer ; seulement il se trouve qu'en ce faisant, elle invente un concept qui a une application pratique. » Que M. Leclère ne voit-il que ces deux modes d'activité, qu'il se plaît à identifier, manifestent leur dissemblance de la façon la plus éclatante en ce que les principes de la raison théorique sont universellement acceptés et reçoivent en tout temps et en tout lieu des applications identiques, tandis que les principes de la morale font l'objet de la dispute la plus fameuse dont s'alimente la philosophie et reçoivent, de la diversité des applications auxquelles ils prêtent, le démenti le plus catégorique à leur valeur régulatrice. Que ne voit-il que, si la raison pratique émane de la même activité qui engendre la raison théorique, il n'est pas au sein de cette unique activité de modalités plus différentes, plus dissemblables entre elles que ces deux manifestations extrêmes d'un même pouvoir et que, si l'une est appelée raison pour sa fixité, il est peut-être téméraire d'appeler l'autre aussi raison pour son instabilité.

1. *La morale rationnelle*, p. 330.

IV

Ce n'est pas seulement sur la pensée des philosophes qui se réclament ouvertement de la Raison pour fonder la morale que la croyance rationaliste exerce son empire. Elle est, à notre époque, si prépondérante, elle exprime à tel point un état de sensibilité profond et contagieux qu'on la voit encore influencer des spéculations que leur caractère positif semblait le mieux immuniser contre elle. Elle manifeste alors son intervention aux endroits où la doctrine montre elle-même sa faiblesse, soit qu'elle repose sur un sophisme jusque-là dissimulé, soit qu'elle prétende dépasser les conclusions légitimes qu'elle supporte. C'est ainsi que, parmi les récents systèmes au moyen desquels les philosophes préoccupés par les questions d'enseignement se sont efforcés de substituer à l'impératif théologique un impératif d'une autre nature, celui de M. Durkheim est certainement un de ceux qui semblent le plus éloignés du rationalisme. A l'irrationnel, à l'arbitraire de la volonté divine improvisant à la bonne époque, à l'époque prédialectique, et par delà tout syllogisme, les règles de la morale, M. Durkheim donne pour équivalent l'impératif sociologique se formulant aussi avec une autorité souveraine et indépendamment de toute démonstration, en tout temps, en tout groupe donnés. On peut n'être pas d'accord avec M. Durkheim quant aux modes de formation

de cet impératif, on peut y voir, au lieu d'un fait irréductible et indécomposable, dominant d'un Sinaï les volontés et les désirs individuels, un fait abstrait et dépendant, reconnaissant pour origine le conflit des volontés individuelles, commandant à ces volontés parce qu'il émane d'elles et, à tout moment, marque le point où elles s'équilibrent, stipule le compromis où elles s'accordent, il n'en demeure pas moins, quelque origine qu'il reconnaisse, qu'un tel fait, exerçant son autorité par la pression sociale, commande des états de sensibilité et, en fonction de ces états, des règles de conduite. De l'analyse de ces états, il est donc possible d'extraire une suite de préceptes auxquels la pression sociale conférera une grande force et qui pourront être utilement l'objet d'un enseignement. On n'enseignera toutefois de la sorte que la morale déjà faite, car c'est la seule qui, à titre de récapitulation de toute l'expérience antérieure, puisse être réduite en formules positives, la morale qui se fait relevant expressément d'une autre catégorie, de la catégorie de l'incalculable ou de celle d'une activité créatrice et spontanée, étant à tout moment ou semblant être une invention et une improvisation.

Si la thèse sociologique de M. Durkheim présente un intérêt, c'est à la condition qu'elle ne passe pas cette limite, c'est à la condition aussi qu'elle ne se départisse pas de la méthode positive dont elle se réclame, c'est à la condition de substituer toujours à la considération des forces psychologiques celle

uniquement des faits sociaux. Par cette méthode, M. Durkheim n'atteint selon moi que des abstractions, et je ne pense nullement que la réalité psychologique qu'il refuse de considérer en elle-même ne cesse d'être l'unique réalité concrète, mais, si l'on ne perd pas de vue la nature abstraite de la méthode, si l'on tient pour une projection pure et simple de la réalité psychologique les séries de faits sociaux qu'elle distingue et qu'elle étudie, cette méthode peut constituer un schématisme utile, une façon commode de repérer la réalité psychologique, une indication précieuse en vue de fixer quelques modes généraux de son développement. Elle peut être tenue pour une grille permettant, dans une certaine mesure, de déchiffrer une réalité qui se cache. Mais il ne faut pas lui demander de donner plus qu'elle ne renferme. Or, c'est ce qu'a fait M. Durkheim lorsqu'il a protesté contre les énonciations de M. Bayet concluant, sous le jour de la théorie sociologique, que l'idée du devoir a une valeur purement fictive.

Cette protestation contre une conclusion aussi nécessaire de la doctrine est une des manifestations les plus curieuses de la force qu'a conservée en certains milieux le préjugé rationaliste. Il est bien évident en effet qu'en absorbant la réalité individuelle dans la seule réalité sociale, en ne laissant place qu'à l'action du milieu sur l'individu, sans tenir compte du fait originel où se forme le compromis social, soit l'action de l'individu sur l'individu, M. Durkheim s'obligeait à considérer l'action du

milieu sur l'individu comme celle d'une loi physique et inéluctable et l'idée du devoir comme un pur phantasme suscité dans la conscience individuelle pour y masquer le jeu d'un mécanisme. En n'acceptant pas cette conséquence de sa théorie, en prétendant en faire sortir, au lieu de la science des mœurs, à laquelle elle prélude de la façon la plus intéressante, une morale pourvue de toutes les prérogatives des morales anciennes, M. Durkheim s'est condamné à invoquer la raison des rationalistes, la raison sous son aspect mythologique et inopérant, la raison sous les espèces où elle n'est qu'un mot impressionnant et qui dissimule les pétitions d'un instinct. Il lui faudrait, en effet, pour conserver au mot *devoir* son sens ancien, au lieu de constater ce fait pur et simple, à savoir que la société, à tout moment de son devenir, transmet et impose à l'individu une somme de lois et de commandements, il lui faudrait affirmer que cet impératif social, avec son contenu, est un bien en soi et que la réalisation de ce bien est une fin pour l'individu. Il lui faudrait encore supposer que l'individu trouve dans sa raison un principe de justification de l'idéal social en tant que fin légitime et nécessaire de son activité individuelle. Il lui faudrait enfin admettre la liberté et nous voici bien loin d'un système de philosophie positive. C'est dans ce sens que M. Parodi, cherchant à convaincre M. Durkheim de rationalisme, interprète les dernières démarches de sa pensée, et cite de lui ces déclarations : « La raison garde toute sa

liberté... la genèse historique ne tient pas nécessairement lieu de justification. »

Cette dernière énonciation serait en effet décisive. La thèse sociologique, à un tel aveu, perdrait singulièrement de son importance : elle se résoudrait en une démonstration pure et simple de la valeur de la tradition, soit de la valeur de l'empirisme antérieur : c'est la raison qui interviendrait pour accorder à cet empirisme une valeur absolue, pour lui attribuer le caractère législatif d'un impératif moral. Il n'y aurait rien de changé, et le sociologisme ne serait qu'un développement de plus dans les cadres de la raison pratique.

Il ne semble pas, toutefois, qu'il faille mettre au compte de la doctrine cette conséquence imprévue. On n'en fait état ici que pour attester la force de la croyance rationaliste, pour montrer qu'elle s'impose encore parmi les philosophes à ceux qui semblaient, par leur attitude antérieure, devoir en être le plus indemnes. Cette affirmation relative à la nécessité de l'intervention de la raison pour valider l'expérience, elle émane du philosophe influencé par les tendances rationalistes, dont il n'est pas malaisé de distinguer l'action dans ces discussions de la Société de philosophie auxquelles M. Durkheim fut mêlé et où il se trouva aux prises avec des rationalistes aussi convaincus que M. Darlu, M. Buisson et tant d'autres éducateurs, pour qui la raison constitue en quelque sorte un instrument de travail en vue de cet enseignement de la morale qu'ils sont tenus de

distribuer, un instrument insaisissable à l'égard duquel les droits de la logique cessent de s'exercer. On ne saurait vraiment faire un grief à l'auteur des *Règles de la méthode sociologique* de n'avoir pas toujours résisté à ces influences coalisées ; car elles constituaient vraiment pour lui la forme la plus immédiate de cette pression sociale dont il a fait une loi, et subir cette pression, n'était-ce pas, en quelque sorte, de sa part, prouver la réalité du mouvement en marchant ?

V

M. Belot, comme M. Durkheim, entend nous proposer une conception toute positive de la moralité. Il nie que l'on puisse déduire *a priori* la morale de la raison pure et répudie toute ontologie rationaliste. D'autre part, il combat le point de vue sociologique de M. Lévy-Bruhl et reproche à la science des mœurs « de faire apparaître les règles morales comme irrationnelles au moment même où elle en rend raison ». Cette conséquence, pourtant, devrait être tenue par M. Belot pour un témoignage en faveur de l'excellence de la méthode, si vraiment il était bien persuadé que la morale ne se déduit pas de la raison. Ce grief de sa part signifierait donc une contradiction de sa pensée si, comme tous les philosophes dont il vient d'être question, M. Belot ne prenait lui aussi le mot raison en deux sens différents. Il y a pour lui la raison pure, et il y a aussi cette raison qui est l'ensemble des facultés de l'es-

prit s'efforçant d'adapter un moyen à une fin et qui intervient dans toutes les opérations, quelles qu'elles soient, de la mentalité. C'est au prix de cette ambiguïté qu'il prétend réconcilier la réalité avec la rationalité. En tant qu'il écarte l'intervention de la raison (raison pure), M. Belot affirme que les fins ne se démontrent pas, ne sont pas objets de science, et il tient que la morale est en son essence finalité. Ainsi, il creuse l'abîme qu'il va demander à la sophistique rationaliste de lui faire franchir. Entravé par les antagonismes qu'il vient de montrer comme des chaînes à ses poignets, comment réussira-t-il à modeler cette morale positive dont il est en quête ? Comment découvrira-t-il la fin qui donnera à la moralité un sens ? Comment, situant cette fin dans la socialité, différenciera-t-il son point de vue de celui des sociologues qu'il a condamné ? Persistant tout d'abord dans la voie d'une logique rigoureuse, M. Belot estime que la fin réclamée par la moralité pour se constituer est donnée dans la volonté de l'homme, dans la volonté, c'est donc dire dans le désir, car qu'est-ce qu'une volonté qui n'est pas tendue sur le ressort d'un désir ? Il faudrait donc reconnaître aussitôt qu'ici commence le domaine du divers, de l'instable et que la fin morale est déterminée à tout moment par le conflit plus ou moins aigu engagé entre les tendances diverses où s'expriment la volonté et le désir humain. C'est parvenu à cette même étape dialectique que, dégagé, il est vrai, de tout soin d'un enseignement, j'ai distin-

gue, avec le phénomène des mœurs, pour l'opposer à la catégorie de la déduction logique, une catégorie nouvelle, celle du conflit. M. Belot s'est arrêté court sur cette pente.

Reprenant le procédé habituel des rationalistes, il s'est mis en quête d'un principe d'unification dans un domaine dont c'est la nature de produire normalement les modes de la diversité, et voici la suite de sophismes qu'il a dû mettre en œuvre pour l'accomplissement de cette tâche. Il lui a semblé que la fin constitutive de la morale, engendrée à sa source par la volonté humaine, était donnée, sous une forme générale, dans l'expérience sociale. Or ceci est exact s'il s'agit de la fin concrète, instable, diverse, formulée *à tout moment* comme une résultante par le conflit des volontés individuelles. Mais, par expérience sociale, M. Belot entend désigner le fait social lui-même *in abstracto*, la vie sociale, et la vie sociale détachée du devenir, où elle se transforme à tout moment, — immobilisée, dans l'abstrait, — lui apparaît aussitôt la condition commune de toutes les activités et de toutes les fins humaines quelles qu'elles soient... « Dès qu'on veut quelque chose, on veut en principe la société[1] », et la société apparaît à M. Belot, en tant que moyen de toutes les fins quelles qu'elles soient, comme une fin commune à toutes les volontés. Or il y a là un abus de mots à vrai dire exorbitant : de ce qu'un moyen

1. Cité par M. Parodi, dans *le Problème moral et la Pensée contemporaine*, p. 93

est commun à des activités dissemblables, il ne devient pas pour ces activités une fin. Les chevaux engagés dans une même course se servent tous de leurs jambes pour accomplir le parcours et arriver au but. Il ne suffira pas, toutefois, pour gagner la course, ce qui est le but véritable de l'épreuve, qu'ils se servent tous de leurs jambes, il faudra que chacun s'efforce d'en faire un usage meilleur que les autres et s'il y a un vainqueur, si la fin est atteinte par l'un d'entre eux, ce sera parce qu'il se sera montré le meilleur coureur. Une telle conclusion est d'autant plus inattendue chez M. Belot qu'il reconnaît la nécessité de définir la moralité par sa matière, par son contenu et non par sa forme. Or, vouloir la société, quelle que soit la chose que l'on veuille, du seul fait qu'une telle volonté est impliquée dans toute volonté particulière, vouloir la société, selon cette signification du terme, ne pourrait être jamais que la forme de la moralité, une forme dans les cadres de laquelle la moralité, en sa réalité essentielle, apparaîtrait comme une compétition entre les conceptions diverses de la société où s'expriment les diverses tendances. Le fait de vouloir la société ne présenterait même aucun intérêt dans un vouloir humain, puisque aucun vouloir ne pourrait se soustraire à cette nécessité, mais la façon particulière dont l'individu voudrait réaliser la société serait seule à considérer, c'est-à-dire l'élément de conflit et de diversité que ce vouloir introduirait dans le phénomène général où les relations

des individus concrets constituent l'entité purement abstraite qu'est la société. La notion de société ne saurait donc en aucune façon nous fournir un équivalent pratique du bien en soi des morales métaphysiques, puisque l'entité abstraite en quoi consiste la société peut s'accommoder des réalisations les plus diverses de la même façon dont une table Louis XV est une table, aussi bien qu'une table Empire ou une table de cuisine, tandis que le Bien en soi serait, s'il existait, une chose définie commandant à toutes les activités des modalités identiques.

Jusqu'ici toutefois, et s'il pense avec le fait social pris en soi et *in abstracto* avoir assigné à la moralité une fin, M. Belot n'a pas introduit la raison dans l'affaire. En quoi donc son système, qui est jusqu'ici purement sociologique, va-t-il donner accès à la raison ? En confiant à la raison le soin d'adapter avec perfection à la diversité des fins humaines le moyen universel qu'est la société. Or, comme la société sera avec indifférence le moyen de quelque fin que ce soit, que seule l'épreuve décidera, que seul le conflit tranchera entre les différentes fins formulées dans l'intention et le désir, la raison est ici un mot pour désigner l'expérience, ou bien elle est une faculté de créer des fins indépendamment et sans le concours de l'épreuve et du conflit. La voici alors devenue avec ce pouvoir d'engendrer des fins, ce qui avait été affirmé tout d'abord qu'elle n'était pas.

Lorsque les différentes fins de l'action auront

enfin été découvertes soit par l'expérience, soit par l'intervention mystique de la raison, c'est encore la raison, selon la théorie de M. Belot, qui aura le soin de découvrir les meilleures méthodes. Détournée de son unique sens légitime, la raison en vient ici à ne signifier plus qu'une technique. Et c'est là le dernier état de la croyance rationaliste dans ses tentatives en vue de se justifier théoriquement. De telles tentatives aboutissent toujours soit à attribuer à la raison, dans son rapport avec la morale, un pouvoir qui lui était dénié, quand il était question, au seuil de la théorie, d'une analyse pure et simple de la raison, soit à employer le mot raison dans le sens de cette activité complexe que l'homme met en jeu, à quelque entreprise qu'il se livre. En réalité, les théoriciens de la croyance rationaliste usent presque toujours à la fois de ces deux subterfuges : tandis qu'ils étourdissent l'esprit du bruit de leurs protestations contre tout usage ontologique ou finaliste de la raison, ils n'oublient pas d'en faire secrètement cet usage à leur profit pour donner un contenu à leur thèse, et en même temps, pour détourner l'attention de cette manœuvre, ils se hâtent d'employer le mot raison dans le sens le plus plat. C'est dans ce dernier sens que M. Parodi, à propos des doctrines de M. Belot, invoque en faveur de la morale un caractère de rationalité, lorsque, ayant qualifié d'entreprise illusoire et même absurde entre toutes celle qui consisterait à vouloir déduire la moralité de la raison pure, il ajoute : « Mais en

ne peut non plus rien construire ni organiser sans elle (la raison). » Il n'est que trop vrai, et il en est ainsi soit qu'il s'agisse de tracer l'itinéraire d'un voyage, de conduire une automobile ou de faire cuire un œuf à la coque. Une morale rationnelle, dans ce sens du mot, a tout juste la valeur d'un corset ou d'une paire de bretelles également rationnelles, ainsi que l'affirment avec un égal bon droit les prospectus rédigés en l'honneur de certaines marques commerciales.

*
* *

Est-il besoin de préciser de nouveau le sens et la portée de cette étude sur la *croyance rationaliste* ? Faut-il formuler que cette critique du rationalisme est à l'opposé d'une critique de la raison ? Faut-il déclarer aussi qu'en enlevant à la morale le soutien de la raison, on n'entend pas faire acte d'hostilité contre la morale ? Cette affirmation, sans doute, est plus nécessaire que l'autre. L'effort des moralistes professionnels en vue de déduire la morale de la raison en est venu à persuader que le sort de la morale est lié à la possibilité de cette déduction. Or il faut appliquer à la morale la belle observation de Nietzsche relativement à la signification de l'existence. « Une seule interprétation a été ruinée, mais comme elle passait pour la seule interprétation, il pourrait sembler que l'existence n'eût aucune signi-

fication et que tout fut en vain[1]. » La relation de dépendance nouée dans l'esprit par l'enseignement des moralistes entre la raison et la morale est la notion la plus illusoire qui se puisse imaginer, car il n'y a pas de catégories plus distinctes l'une de l'autre que celle de la raison et celle des mœurs. En faisant tenir la valeur et la légitimité de la morale dans son rapport avec la raison, les moralistes se sont donc montrés les pires ennemis de la morale, car ils faisaient dépendre son existence d'une condition qui tôt ou tard devait se montrer inexistante. Mais l'échec de cette prétention n'entraîne pas l'échec de la morale. La moralité est un fait qui n'est pas à la merci d'une théorie et d'une fausse attribution d'origine, un fait de sensibilité qui n'a besoin d'aucun recours à la raison pour s'affirmer. C'est faire acte de moraliste au vrai sens du terme que de détruire une légende et de retirer la morale du domaine de l'universel et de l'absolu où elle n'est susceptible d'aucune application pour la situer dans le domaine de la contingence et de la relation où, du moins, elle retrouve les activités qui en réalité l'engendrent comme la condition de leur jeu sous sa forme jugée la plus parfaite et qu'elles entendent perpétuer.

1. *La Volonté de puissance*, t. I, p. 18.

DEUXIÈME PARTIE

LE SPIRITUALISME CONTRE L'ESPRIT

CHAPITRE PREMIER

Une contrefaçon des doctrines de la raison et de l'esprit.

I. — Les postulats de la philosophie officielle.
II. — La doctrine de la liberté.
III. — Le réalisme de l'*adæquatio rei et intellectus*.

« Nous n'avons plus de doctrine officielle, et nul j'imagine ne le regrette[1]. » Ainsi s'exprime M. Parodi, au début de son dernier livre. Il y a dans cette double assertion une part de vérité et qui tout d'abord peut faire illusion. La doctrine philosophique, qui régnait depuis plusieurs siècles dans l'Université, a perdu, il est vrai, de son caractère tyrannique. Elle laisse place à l'expression de points de vue fort divergents de son ancien canon, et l'ouvrage de M. Parodi en témoigne, dont l'auteur, par ses fonctions officielles, est qualifié pour être l'in-

1. D. Parodi. *La philosophie contemporaine en France. Essai de classification des doctrines.*

erprète de la pensée universitaire. M. Parodi a, en effet, exposé, dans son intéressant inventaire, des systèmes de philosophie contemporains, et il a produit dans tout leur relief, selon de consciencieuses analyses, des théories dont le développement logique implique une contradiction évidente avec l'ancienne conception officielle. Ainsi, notamment des thèses sociologiques de M. Durkheim, auxquelles il a attribué la place importante qui leur appartient et dont il a déduit, avec scrupule, les conséquences en ce qu'elles ont de contraire à l'esprit traditionnel.

Il apparaît pourtant qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre cette première partie de l'assertion de M. Parodi : « Nous n'avons plus de philosophie officielle », et cette apparence ressort non seulement des conclusions de l'ouvrage formulées en termes de rationalisme spiritualiste, mais de l'angle aussi sous lequel les différents systèmes sont appréciés et tenus pour favorables ou contraires au but présumé de la philosophie.

Ayant formulé que nous n'avons plus de doctrine officielle, M. Parodi ajoute donc : « Nul, j'imagine, ne le regrette ». Et, ici encore, je ne saurais adhérer à cette estimation si M. Parodi ne se hâtait de l'atténuer et de se plaindre, avec plus d'un bon esprit, dit-il, que nous n'ayons pas non plus « de tradition philosophique arrêtée et impérieuse qui discipline ou soutienne les intelligences[1] ».

Reprenant à mon compte et les modifiant selon

1. *Id.*, p. 7.

mon point de vue personnel les deux termes de cette assertion, il y a lieu de se féliciter, dirai je, de ce que l'ancienne conception scolastique en matière de philosophie soit en réalité près de défaillir, et il serait à souhaiter qu'elle fût définitivement ruinée. D'autre part, il serait de la plus extrême importance que cette doctrine défaillante fût remplacée par une autre. Le vice d'une conception officielle ne consiste pas, en effet, en ce qu'elle est une force et qu'elle commande, mais en ce qu'elle commande d'une façon incohérente et donne des ordres inexécutables. A considérer les œuvres d'un très haut intérêt qui ont vu le jour sous le régime, et malgré la contrainte d'un principe directeur aussi funeste, on est fondé à concevoir la plus haute idée de ce que pourrait être la philosophie en France si les efforts individuels voués à son service trouvaient, dans l'organisme officiel, dont l'intervention peut les sanctionner, les accréditer et favoriser leur expansion, un principe de coordination, s'ils en recevaient aussi un programme traçant les cadres de la tâche à accomplir en fonction du but à atteindre et de la nature même de l'objet philosophique strictement défini.

Cette étude ayant pour objet de critiquer les directions générales de la philosophie officielle, nul ouvrage ne pouvait me fournir des indications plus autorisées que celui de M. Parodi, ni par ses qualités de clarté et de composition m'être d'un plus précieux secours. Par ses conclusions générales, par l'angle

sous lequel il considère et évalue les systèmes philosophiques de ces trente dernières années, il permet, en effet, de distinguer quelle est encore, à l'heure actuelle, la doctrine philosophique de l'Université. Mais il offre, en outre, pour l'étude générale de la philosophie contemporaine, une grande commodité du fait de la classification qu'il établit de ces systèmes selon leurs affinités naturelles. Cette classification demeure, en effet, valable dans la plupart des cas, lors même que l'on considère, selon d'autres principes d'appréciation, les manifestations philosophiques de notre temps, en sorte que cette vue nouvelle rencontre, parmi les cadres institués par l'auteur, des groupements tout faits de systèmes auxquels elle s'applique en bloc selon l'incidence nouvelle qu'elle détermine.

En rendant cet hommage à M. Parodi, j'entends l'adresser aux méthodes mêmes de l'Université, quant à l'outillage et aux qualités formelles dont elles dotent les esprits et quant à l'entraînement intellectuel qu'elles réalisent, mais ce n'est pas sans opposer à ces heureux résultats la faiblesse et, pour mieux dire, le défaut de cohérence de la doctrine générale au service de laquelle elles sont appliquées. Ce qui frappe, en effet, à la lecture de cet inventaire philosophique, c'est la haute valeur individuelle d'un grand nombre de philosophes français, leur puissance d'invention et leur force créatrice en comparaison de cette pauvreté de l'idée directrice destinée à orienter leurs efforts. Et cette impression s'ac-

centue encore quand on met en regard, dans l'ouvrage de M. Parodi lui même, la belle ordonnance des classifications, l'art et la clarté dont il fait preuve au cours de l'exposition des systèmes et le caractère ambigu de ses conclusions, où éclate pourtant une ingéniosité personnelle dont seule l'obscurité de la doctrine compromet la vaillance et manifeste l'inefficacité. Il y a des luttes inégales, et l'illogique qui a sans doute sa place dans la vie est, dans l'ordre intellectuel, un poids trop lourd pour que le meilleur esprit puisse en supporter la surcharge.

I

Ce qui actuellement est encore la doctrine officielle de l'Université, c'est le spiritualisme. Mais ce spiritualisme est une contrefaçon de ce que serait cette doctrine si on l'entendait selon la signification étymologique du terme qui la désigne. Étymologiquement, le spiritualisme promulgue la doctrine de l'esprit. Il serait, sous une dénomination plus adéquate, ce qu'est l'idéalisme au sens philosophique du terme où Berkeley l'employa, *une doctrine selon laquelle il n'y a dans le monde que de la pensée* et qui présente dès l'abord un immense avantage : car, par le monisme qu'elle institue, elle permet de confronter sur un même plan, d'embrasser en un même univers, un ensemble de phénomènes qui, en raison de leur nature commune, n'excluent pas *a priori* la possibilité d'une coordination, d'une explication

générale et d'une systématisation philosophique en fonction les uns des autres. Or, en termes d'école, selon l'acception où il a été pris depuis le moyen âge jusqu'à nos jours, et où l'usage, plus fort que la logique, contraint de l'employer si l'on veut être entendu, il s'est transformé exactement en le contraire de cette conception cohérente, il en est venu à désigner *la doctrine selon laquelle il existe dans l'univers métaphysique deux principes, la matière et l'esprit, entre lesquels il n'y a aucune commune mesure et que sépare, ainsi qu'un abîme infranchissable, une différence de nature absolue.* La question étant posée en ces termes, il s'agit pour la philosophie de démontrer comment l'un de ces principes agit sur l'autre, comment l'esprit introduit l'ordre dans le monde matériel et fait régner la moralité dans l'univers donné. Dans ces conditions, que peut être la philosophie? Qu'un sport, qu'un exercice intellectuel très propre peut-être à aiguiser et assouplir l'esprit, mais un mode d'activité impuissant par définition et, en vertu même des règles du jeu, à atteindre jamais son but. Ainsi d'une escrime au fleuret où, revêtus du masque et du plastron, les deux adversaires, malgré toute leur adresse et toute leur ardeur, ne pourront jamais parvenir à se percer le cœur et, par toutes leurs feintes, leurs battements et froissements de fer, leurs dégagés et leurs coups droits, n'éveilleront jamais chez le spectateur, toute émotion mise hors de cause, qu'une admiration de connaisseurs initiés.

A rechercher comment un jeu aussi vain et d'un illogisme aussi évident peut tenir dans l'histoire le rang qu'on lui voit occuper, on est amené à découvrir un nouveau trait caractéristique et des plus importants de la philosophie officielle. Sous les apparences d'une science inspirée par un souci de connaissance, elle est en réalité un mode d'activité inspiré par l'instinct social en tant qu'il s'érige en principe directeur, muni de la connaissance du bien et du mal, en principe d'autorité ayant la mission de gouverner les hommes pour leur plus grand bien. La philosophie dès ses origines, et en vertu de son caractère expressément utilitaire et social, place donc au premier rang de ses soucis le problème moral, et ce problème est résolu par un décret de l'instinct social dont M. Durkheim a reconnu le caractère impérieux et arbitraire. Si la philosophie fait ensuite appel à la raison, c'est parce qu'elle a reconnu dans la raison un principe intellectuel qui exerce, dans un certain domaine, une action impérative d'une grande force sur l'esprit des hommes. Au lieu de rechercher dans quelles limites cette action est légitime, ce qui sera l'œuvre tardive de la philosophie critique, elle n'a eu d'autre soin que d'étendre ces limites jusqu'aux objets qui relèvent de son propre domaine, afin de faire bénéficier ceux-ci du pouvoir impératif dont la raison dispose. Le produit de cette opération de police est le rationalisme, qui est, à l'égard de la raison, ce qu'est, à l'égard d'une doctrine de l'esprit, le spiritualisme, une usurpation de nom

en vue d'une exploitation d'influence et de prestige.

La façon tout arbitraire dont le problème moral, sous sa forme politique, a été substitué dès les origines au problème de la connaissance explique comment ce problème a pu être posé en termes aussi antinomiques, aussi irréductibles l'un à l'autre que ceux de la matière et de l'esprit. Il importait peu que la solution d'un tel problème fût logiquement impossible, puisqu'une décision arbitraire de l'instinct social devait souverainement trancher la question. Et même, il était préférable, en vue d'une telle éventualité, que l'intervention de la raison fût dès l'abord écartée.

Elle le fut sans doute à l'origine, et s'il eût continué d'en être ainsi, il n'y eût pas eu de philosophie officielle, il y eût eu un dogme officiel, théologique d'abord, sociologique par la suite, promulguant des impératifs sans prendre le soin de les justifier. S'il en fut autrement, cela advint sans doute par une sorte de paresse de la volonté dogmatique, cédant à la loi du moindre effort, voyant dans la raison dressée et façonnée à cet effet une aide qui, agissant en chaque esprit individuel, la dispenserait d'une intervention effective. Ainsi de ces municipalités économes qui, pour épargner l'emploi de quelques agents, confient les pelouses et les parterres des jardins de la ville à la protection et à la surveillance du public lui-même. Cette tactique nous a valu toute la mythologie abstraite qu'est la philosophie officielle.

en même temps qu'elle a contraint la philosophie, en tant que science de la connaissance, à assumer une apparence critique, un caractère négatif qui ne sont pas le fait de sa véritable nature, mais lui viennent de la nécessité de dissiper les fantômes engendrés par la métaphysique spiritualiste.

Si l'on a longtemps imputé à la philosophie d'être la servante de la théologie, *ancilla theologiæ*, si cette imputation, dès que l'on va au fond des choses, n'a pas perdu sa vérité, on peut dire avec autant d'exactitude que la théologie fut elle-même la servante de l'instinct social et du pouvoir politique et qu'elle s'est constituée en vue d'une action morale et non pour répondre au souci métaphysique qu'est en son essence le véritable sentiment religieux. Dominée par cette préoccupation sociale, elle eût pu se fonder sur le caractère révélé, dont se prévalait sa doctrine, pour imposer ses points de vue. Or, il est curieux d'observer, et cette remarque témoigne du prestige extraordinaire exercé par la raison sur l'esprit des hommes, que c'est la théologie la première qui fit appel aux arguments de la raison pour étayer le dogme. La philosophie ne fera que la suivre dans cette voie sur laquelle se réalisera cette contrefaçon de la raison qu'est devenu, adapté au service du mythe spiritualiste, le rationalisme officiel. A travers tout le moyen âge et jusqu'au XVIIe siècle, on voit en effet deux conceptions s'opposer l'une à l'autre et se disputer la suprématie. Et l'une qui a pour représentants Duns Scot, Guillaume d'Ockam,

Roscelin, tend à placer au-dessus des lois de la raison un arbitraire divin qui donne seul à ces lois leur valeur, tandis qu'il les soutient, et qui peut aussi les bouleverser. Et l'autre qui s'appuie sur l'autorité de saint Thomas et, répondant au scotisme par le thomisme, immobilise, dans les lois rationnelles, la volonté divine, place la raison au-dessus de l'arbitraire divin. C'est cette double tendance adverse que l'on retrouverait sans peine dans la pensée de Pascal d'une part, et d'autre part dans la dialectique pesante de Bossuet. Or, entre ces deux tendances, dont l'une situait le dogme à l'abri des entreprises de l'esprit critique, c'est l'autre, qui, laissant pénétrer la raison humaine dans le sanctuaire de la croyance, y introduisait son plus dangereux adversaire, que l'Église a consacrée de son approbation. Il lui a paru plus profitable de reconnaître les droits de la raison que de s'aliéner ouvertement une puissance qui avait tant d'empire sur les esprits. Elle a jugé plus facile de la déguiser et de l'asservir à ses desseins que de la combattre ouvertement dans son intégrité. D'où ce spiritualisme rationaliste qu'elle a légué à l'Université et que celle-ci n'a réussi qu'à muer en un rationalisme spiritualiste par une interversion résultant seulement du déplacement de l'accent logique et du rôle de vedette attribué à la raison dans la conception théorique, afin de se concilier le nombre grandissant des esprits conquis par son ascendant.

II

Dans la doctrine de l'Université, comme dans celle de l'Église, le problème moral continue de tenir la première place, et c'est le trait dominant de ces deux enseignements que la liberté, au sens du libre arbitre, y est à vrai dire plus ou moins secrètement, mais avec une force égale d'attraction, le but vers lequel tendent tous les efforts de la dialectique. Deux substances étant données, la matière et l'esprit, entre lesquels il n'y a pas de commune mesure ni, par définition, de relation possible, la liberté est l'acte par lequel l'esprit a le pouvoir de commander à la matière. Telle est, dans la lumière crue de l'absurde, le caractère de l'entreprise spiritualiste déterminé par le dualisme qui en est le point de départ et par l'intention secrète qui exploite la doctrine au profit d'un intérêt social : car, avec la liberté, avec la responsabilité qui l'accompagne, on installe la crainte du châtiment et le remords au cœur de chaque homme, comme autant de soutiens de la morale, comme autant d'agents invisibles, et qui n'émargent pas au budget.

Ce caractère d'absurdité, apparu sous le jour du principe de contradiction, peu de philosophes de l'école ont eu le courage de le contempler dans sa nudité logique, et, si M. Bergson a osé dire : « toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme[1] », c'est qu'il pense avoir trouvé un moyen de

1. Cité par M. Parodi, p. 270.

prouver la liberté sans la définir, autant dire un moyen nouveau d'escamoter le problème. Le moyen classique de farder ce problème et d'en masquer la choquante absurdité consiste, pour les philosophes de l'école, à se persuader que la liberté commence où la nécessité cesse, que la liberté est le contraire exactement de la nécessité, comme s'il y avait des contraires, comme si, de la négation logique de l'existence de quelque chose devait s'élever la notion positive de quelque autre chose, comme si la réalité se laissait prendre à l'artifice de ces pièges tendus, comme s'il suffisait de démontrer qu'une chose ne se produit pas de telle façon pour connaître de quelle façon elle se produit, pour rendre saisissable par l'esprit ce qui était jusqu'alors insaisissable par l'esprit, comme s'il suffisait de démontrer que Pierre n'est pas à Paris pour savoir du même coup où il se trouve et dans quelle rue il demeure, de quelle ville du vaste monde.

C'est pourtant sur la naïveté d'une telle hypothèse que se fonde toute la dialectique officielle, cette dialectique au fleuret qui substitue toujours à la réalité du but à atteindre le plastron de quelque objet fictif, ici à la démonstration de la liberté, la démonstration que la chaîne de la nécessité causale présente des solutions de continuité, est rompue par endroits. M. Boutroux a fourni, avec sa thèse sur la *Contingence des Lois de la nature* [1], le modèle des démonstrations de l'espèce. Avec cette clarté de la méthode

1. Alcan.

universitaire que l'on aimerait voir au service de causes meilleures, il a signalé les divers hiatus où la chaîne causale dérobe à l'esprit l'anneau par lequel elle relie une série de phénomènes à la série antécédente. Il n'y aurait pas, à vrai dire, d'objection à l'encontre d'une telle démonstration si, après avoir enfoncé cette enfilade de portes ouvertes, M. Boutroux ne se targuait de découvrir, parmi les ténèbres intellectuelles que ces analyses font surgir, la liberté au sens du libre arbitre, en un fantôme où nous ne reconnaissons que trop distinctement notre ignorance de la façon dont les choses se passent. Avec une franchise, dont on hésite à le louer ou le critiquer, M. Boutroux administre à la contingence le baptême de la liberté et introduit dans la liberté cette signification du libre arbitre dont la démonstration est la pensée secrète et la raison d'être de la philosophie officielle, *ancilla imperii*, servante du pouvoir politique.

Cette franchise n'est pas habituelle aux représentants de la philosophie universitaire, et la même raison qui me faisait hésiter à louer ou à critiquer M. Boutroux pour celle dont il témoigne m'inspire la même hésitation à qualifier cette dissimulation habituelle. Car il s'agit de ne pas mettre la raison et l'esprit critique à une trop rude épreuve. S'il reste sous-entendu entre initiés que la liberté prendra figure de libre arbitre, lorsqu'il s'agira d'en utiliser la notion en vue des besoins de la morale, cette arrière-pensée demeure cachée au cours des ana-

lyses où s'accomplit cet exercice d'école plus sobre et plus positif : rechercher les défaillances de l'explication causale, en vue d'introduire dans l'univers métaphysique un principe indépendant de la nécessité. Par là est sauvée l'apparence scientifique de ces dissertations. Mais il importe ici d'exposer publiquement le subterfuge auquel se prêtent ceux, écoliers et futurs maîtres, qui ont l'esprit de la maison afin de mettre en garde ceux qui, n'étant pas préoccupés seulement d'être de bons élèves, ont un goût véritable pour la philosophie. Or, qu'il s'agisse, avec M. Boutroux, de la contingence ou, avec M. Renouvier, de premiers commencements, ce qu'il faut se hâter de signaler avant que la substitution ne soit accomplie d'un objet mythologique à l'objet atteint par la démonstration, c'est que de telles hypothèses, à accorder qu'elles répondent à de réels événements métaphysiques, n'ont rien de commun avec la liberté au sens où ce terme indéfinissable implique libre arbitre et responsabilité. Qu'il s'agisse de l'univers, de l'être métaphysique, ou qu'il s'agisse du moi psychologique, le fait que s'y développent une décision ou un principe d'acte indépendants de tout motif et de tout antécédent n'implique aucune apparence de liberté ou de responsabilité chez le sujet en lequel cet événement surgit. Car l'événement surgit ou ne surgit pas, — que le sujet le veuille ou non, — et bouleverse, — quoi qu'il en ait, — sans le consentement de sa volonté et de ses désirs, sa volonté et ses désirs mêmes. En dehors de toute

intervention possible, ni même concevable, l'événement lui assigne un rôle nouveau qu'il n'a pas choisi et qu'il n'a pas à discuter.

∴

L'introduction de la liberté dans la philosophie constitue donc le plus exemplaire des sophismes. Or, cette démarche révèle aussi, on ne saurait l'oublier, le trait le plus caractéristique de la philosophie officielle et où s'accuse le souci moral dont elle est issue.

Le problème de la connaissance ne vient qu'au second rang de ses préoccupations. Il s'y montre trop tard, alors que les perspectives parmi lesquelles il va se poser ont été altérées déjà par le dualisme inhérent à la doctrine. L'hétérogénéité absolue et irréductible de la matière et de l'esprit ne laisse pas que de répandre en effet sur cette question déjà complexe une obscurité définitive que l'éclair de la foi peut seul sillonner de quelque brusque clarté. C'est la lueur de cet éclair que la théologie a transmise à la philosophie moderne. Faisant entrer l'hypothèse de la bonté divine dans le concept de la perfection divine, les théologiens n'ont pas voulu croire que le créateur de l'intelligence humaine ait façonné cette intelligence en vue de la duper par des mirages. Ils ont fait un dogme de l'*adæquatio rei et intellectus*, de la correspondance exacte des objets à la représentation qui s'en forme dans

l'esprit, et à travers la *Somme* de saint Thomas, la vision en Dieu de Malebranche, et l'harmonie préétablie de Leibniz, a filtré un réalisme de l'objet matériel d'abord et de l'idée générale ensuite dont la philosophie officielle a reçu et conservé le dépôt. C'est cette tradition dont les esprits sont tout imprégnés qui lui permettra, d'une part, d'éluder le problème de la connaissance à l'égard des objets matériels et, en introduisant dans la raison pure des conceptions humaines d'ordre et de moralité qui lui sont parfaitement étrangères et se forment dans le domaine de la sensibilité, de transposer sur le plan des réalités historiques un messianisme de la raison, selon lequel, en dépit des protestations de l'expérience, le monde se développerait spontanément vers des fins d'ordre et d'harmonie.

Faux spiritualisme masquant le dualisme de la matière et de l'esprit, despotisme du souci moral érigeant la démonstration de la liberté en but essentiel de la doctrine, faux rationalisme attribuant à la raison un contenu moral, tels sont les traits que je viens de relever dans la philosophie officielle et dont l'ensemble a bien la physionomie d'une doctrine. Ils procèdent tous d'un même fait, à savoir que, dans la lutte entre l'Instinct vital et l'Instinct de connaissance dont j'ai montré en mon *De Kant à Nietzsche* que les péripéties composent toutes les phases et tous les épisodes de l'histoire des idées philosophiques, la philosophie officielle fut toujours et est encore à l'heure actuelle le protagoniste de l'Instinct

vital. Et, par instinct vital, il faut entendre cet instinct pragmatique qui s'incarne en toutes les formes du vouloir social, religieuses ou politiques, qui voit dans ses impulsions la norme de l'existence et asservit tout d'abord l'intelligence elle-même à la présomption d'utilité que sa propre activité engendre. Loin d'user d'elle comme d'un appareil de vision merveilleux, permettant, ce qui est toute la philosophie, de distinguer le réel parmi des perspectives qu'il faut respecter, de connaître ainsi, dans la mesure où il est possible, comment les choses se passent, l'instinct vital mutile l'intelligence, la façonne de telle sorte qu'elle fasse apparaître la loi des choses telle qu'il l'a conçue lui-même et comme il veut qu'elle soit. Acceptant ce servage, la philosophie officielle cesse d'être la philosophie.

CHAPITRE II

Les traits caractéristiques de la doctrine officielle chez M. Parodi.

I. — D'après les énonciations personnelles de l'auteur.
II. — D'après les appréciations des systèmes philosophiques.

I

Que la philosophie officielle réponde au signalement qui vient d'en être tracé, c'est ce que confirment les déclarations contenues dans l'ouvrage de M. Parodi et les appréciations qui y sont portées sur les divers groupes de systèmes philosophiques, appréciations révélatrices du point de vue qui les inspire. Ces déclarations ne laissent place à aucune ambiguïté. — Ainsi, formule en ses conclusions M. Parodi, « dans la rationalité semblent se rejoindre la détermination et la liberté, l'intelligibilité et la nouveauté [1]. » « L'être et la pensée, dira-t-il encore,

1. *Ibid.*, p. 483.

ne sont sans doute qu'une seule et même réalité essentielle, la nature est une aspiration profonde et universelle à la conscience, un besoin d'ordre, une existence qui veut devenir pensée et qui donc l'est déjà en puissance, un esprit qui se cherche, une liberté qui pour se saisir et se posséder elle-même se fixe en concepts et se lie par des lois[1] », et ne voilà-t-il pas, fonctionnant au cœur de l'existence, cet automatisme rationnel tout prêt à introduire dans le jeu de l'Univers les idées morales qui, aux dernières lignes de la conclusion, apparaissent comme la raison d'être et le but de la philosophie. « Reconnaître et montrer de plus en plus, proclame l'auteur, que si tout ce vaste univers est l'œuvre de la liberté spirituelle, il doit être pénétrable à l'esprit ; c'est ainsi que nous apparaît dans l'avenir, comme elle l'a toujours été dans le passé, l'œuvre propre de la philosophie... Ce n'est pas par hasard que le même mot idéalisme exprime la doctrine selon laquelle la raison se retrouve partout chez elle au cœur même des choses et en même temps l'effort pratique vers une harmonie conçue par l'esprit vers un idéal de justice et de « beauté »[2]. Et dans de telles citations qu'il serait facile, mais qu'il est inutile de multiplier, se rencontrent tous les traits qui ont été relevés au cours des analyses précédentes comme caractéristiques du spiritualisme d'école. Et on y rencontre aussi, poussée à la perfection, cette habileté à masquer

1. *Ibid.*, p. 292
2. *Ibid.*, p. 295

ou à passer sous silence ce que la position du problème a de trop grossier ; ainsi de ce dualisme de l'esprit et de la matière dont on n'ose plus mettre en lumière l'antagonisme inconciliable, qui se cache discrètement sous cette liberté spirituelle faisant de l'univers son œuvre, contre lequel aucune condamnation n'est prononcée au cours de tout l'ouvrage, et qui, étant le principe même de la doctrine, est dissimulée avec soin comme s'il en était aussi la partie honteuse et compromettante. On y rencontre aussi, appliqué avec une extrême finesse, cet autre procédé caractéristique de la méthode et de la tactique officielle et qui consiste à annexer au faux spiritualisme qu'elle donne en pâture aux esprits tout un vocabulaire philosophique, dépouillé implicitement de la signification profonde par laquelle il a conquis des intelligences mais utilisé pour l'empire qu'il exerce sur ces intelligences. Ainsi faisaient les Césars romains lorsqu'ils ouvraient les temples de la cité aux dieux étrangers pour l'autorité qu'ils exerçaient sur les peuples conquis par où ils devenaient des intermédiaires du pouvoir et des moyens de gouvernement. Et ainsi de cet idéalisme invoqué aux citations que je viens d'emprunter à l'ouvrage de M. Parodi, dont la vertu logique et le pouvoir explicatif voudraient être mis au service d'une doctrine qui n'accepte aucune des prémisses sur lesquelles l'idéalisme se fonde et desquelles il tient sa rigueur. Ainsi de cet idéalisme célébré en termes si habiles qu'un esprit superficiel

ou seulement inattentif risque d'accepter l'assimilation conclue en un tour de phrase et qu'il faut se remémorer le postulat exprès du spiritualisme, ce dualisme du corps et de l'esprit qui lui est essentiel et que l'idéalisme rejette formellement, — pour dissiper le mirage créé par l'exploitation des notions communes ou affirmées telles. Par de tels artifices, le sens des mots, insensiblement, est changé et on fait dire à l'idéalisme, comme on a fait dire au rationalisme, tout autre chose que ce qui est contenu dans une doctrine de l'esprit ou dans une doctrine de la raison. En même temps, à la faveur de ces enseignes révérées, et grâce au demi-jour, on a fait entrer dans l'école des esprits surpris et dont quelques-uns ne remarquent pas l'aménagement différent des lieux, et qu'ils sont dans un temple dédié à la morale au lieu d'être dans une claire salle d'études.

Mais ce n'est pas seulement l'idéalisme que M. Parodi s'efforce d'annexer à ce rationalisme spiritualiste de la doctrine officielle. C'est aussi bien tout autre point de vue propre à ennoblir par son prestige et à fortifier de son autorité et de son crédit cette doctrine de l'école. C'est, entre autres, l'intellectualisme qui est un nom pour une philosophie de la raison pure, un nom autour duquel quelques esprits s'étaient groupés après que l'école eut fait main basse sur ce terme de rationalisme pour y placer dans la coquille naturelle d'une doctrine de la raison une doctrine de tous points différente. Et

comme pour l'idéalisme, cette annexion est pratiquée au moyen de simples juxtapositions de termes pris comme homonymes au cours d'une phrase correctement vêtue. « C'est une période d'anti-rationalisme ou tout au moins d'anti-intellectualisme que la nôtre [1], » dira M. Parodi, attribuant aux deux notions intellectualisme, d'une part, et rationalisme au sens universitaire, d'autre part, une même signification, infligeant ainsi au premier terme le traitement qui déjà fut infligé au second, et un peu plus loin accentuant la même confusion : « Le pur rationalisme subsiste, énoncera-t-il, et peut-être la réaction est-elle proche contre l'anti-intellectualisme [2]. » Enfin dans la même intention encore et selon le même procédé : « Seulement, remarque-t-il, de 1870 à 1890, la pensée française restait encore nettement foncièrement intellectualiste et rationaliste [3], » comme si l'intellectualisme, au sens positif qu'il a conservé pour beaucoup d'esprits, n'était pas à l'antipode du rationalisme tel que l'a apprêté l'école par delà toutes les formes positives de la raison.

II

Si les caractères attribués au rationalisme spiritualiste de l'école ne se retrouvaient dans les déclarations expresses de M. Parodi, ils apparaîtraient

1. *Id.*, p. 17 ou 18.
2. *Id.*, p. 79.
3. *Id.*, p. 90.

encore avec une irrécusable évidence dans la teneur des classifications relatives aux divers systèmes philosophiques exposés et groupés dans son ouvrage. Ces classifications, avec les évaluations qui les accompagnent, sont en effet strictement déterminées par le dogme de la connaissance adéquate et par le dogme de la liberté. Il faut, en outre, pour les comprendre et les interpréter, ne jamais perdre de vue l'altération de sens, allant jusqu'à l'inversion, infligée par l'École à des doctrines telles que le rationalisme et l'intellectualisme. Cette altération acceptée par M. Parodi, qui fait usage de ces termes selon leur signification modifiée, pouvait seule m'expliquer comment, consacrant à mes propres points de vue quelques lignes de ses analyses, il classait au nombre des systèmes anti-intellectualistes une philosophie qui se réclame de l'intellectualisme le plus intransigeant, ainsi qu'en témoigneraient, à défaut de la théorie même du Bovarysme, inconciliable avec l'hypothèse de l'intuition bergsonienne, les termes, explicites s'il en fut, de mon introduction à mon premier ouvrage[1].

Mais, au regard de M. Parodi, au regard du rationalisme universitaire, la possibilité d'une connaissance adéquate à son objet englobant l'adaptation à une fin de l'activité de l'existence est un postulat essentiel de l'intellectualisme. Dès lors s'explique la classification dans le groupe des systèmes anti-intellectualistes de la philosophie du Bovarysme, dont la

1. *De Kant à Nietzsche.*

devise : *Tout ce qui se connaît se connaît autre qu'il n'est*, exclut catégoriquement cette possibilité. Je rechercherai, quand j'opposerai à la philosophie officielle le principe d'une autre philosophie, si ce n'est pas cet agnosticisme partiel qui seul est conforme à une doctrine du pur intellect. Il suffit actuellement de remarquer que, dominé par cette conception de la connaissance adéquate à son objet comme du but philosophique à atteindre, M. Parodi classe parmi les systèmes anti-intellectualistes, en tant qu'ils font échec à ce postulat, tout un groupe de doctrines et de recherches dont il faut constater qu'elles apportent à l'axiome du Bovarysme une confirmation expérimentale éclatante.

C'est à juste titre que M. Parodi a réservé un examen très attentif à l'épistémologie, à cette science qui, dans le prolongement de *la Critique de la raison pure*, institue la critique de la valeur de la science et, par l'importance des savants et des philosophes qui y ont appliqué leur méditation, tient une place de premier ordre dans le cycle de la pensée spéculative de ces trente dernières années. Il a donc groupé tous les travaux de cet ordre sous la rubrique commune d'une critique du mécanisme scientifique. Or, sous cette appellation qui a le mérite de poser le problème sous son aspect le plus immédiat, c'est bien d'une critique de la valeur de la science et de la valeur de la connaissance qu'il s'agit, si l'on admet que la connaissance scientifique n'est que le développement du sens commun et qu'il n'est pas

de mode de connaissance en dehors de cette connaissance commune. Or ce que M. Parodi constate au cours de cet examen de la critique contemporaine, c'est que plus elle devient sérieuse et scientifique et plus elle démontre l'insuffisance du mécanisme comme principe d'explication de l'universalité des phénomènes, plus elle fait apparaître son impuissance à embrasser l'existence en un système de lois où celle-ci se révèle à la connaissance selon son identité, où elle se reflète ainsi qu'en un miroir selon son exacte ressemblance.

La thèse de M. Boutroux sur la contingence signale toutes les solutions de continuité qui se manifestent entre les divers ordres de phénomènes et semblent interdire à la science de les déduire analytiquement les uns des autres. Devançant les théories bergsoniennes, M. Hannequin relève, parmi les cadres tracés par M. Boutroux, l'impossibilité d'accorder le continu de la sensation avec le discontinu de l'atome. Or, « échouer sur le continu, c'est échouer sur la réalité », soulignera par la suite M. Bergson. En sorte qu'au lieu de cette *adæquatio rei et intellectus* postulée par l'école, voici s'affirmer, parallèlement au progrès de l'esprit critique, l'*inadæquatio rei et intellectus*. Au cours des fécondes analyses de M. Meyerson dans son bel ouvrage sur la théorie de la science[1], M. Parodi rencontre les mêmes conclusions. Car ces analyses

1. Meyerson, *Identité et réalité*. Voir aussi du même auteur : *De l'explication dans les sciences*, 2 vol.

promulguent en fin de compte l'irréductibilité de la nature à la science. Mathématicien et philosophe, M. Gaston Milhaud déclare qu'il n'y a de certitude logique que dans l'ordre des concepts et des constructions de l'esprit, la certitude s'évanouissant dès que l'on applique les lois de l'esprit à un contenu empirique. M. Henri Poincaré enfin, et son renom de très grand savant donna naguère à ses conclusions un retentissement considérable. M. Henri Poincaré accuse un désaccord entre la simplicité des lois scientifiques et les éléments auxquels elles s'appliquent, — les choses, — qui sans doute « ne sont pas simples ». Et c'est cet écart entre les choses et la représentation des choses dans l'esprit que M. Parodi voit s'élargir de plus en plus à travers les analyses de M. Duhem, de M. Borel, de M. Ed. Le Roy, ces savants qui décrètent le caractère symbolique, approximatif ou purement conventionnel de la science.

Or, quelle est l'attitude du philosophe officiel devant ces aveux de purs savants se joignant aux philosophes, faisant chorus avec eux, et d'une voix plus retentissante encore, pour confesser l'impuissance de la connaissance scientifique, de la connaissance la plus objective qui soit, à étreindre la réalité selon son identité ? Cette attitude est ambiguë, car les positions du rationalisme officiel sont telles qu'elles ne lui permettent ni de se rallier à ces points de vue, ni de les condamner catégoriquement. En effet, au dogme de la connaissance adéquate, la critique des

savants substitue la présomption d'une connaissance inadéquate, et cette présomption prend dans leurs thèses toutes les apparences d'une vérité démontrée fondée sur les données les plus fermes de l'expérience mathématique. D'esprit trop perspicace pour contester la valeur de ces démonstrations, M. Parodi s'en tient donc à voir en elles une menace pour l'intellectualisme, employant ce terme au sens sophistique de l'école, et il émet le vœu qu'un progrès nouveau de l'analyse réussisse à combler les intervalles révélés par la critique, en son état actuel, entre la réalité et la loi, entre l'objet et la notion. S'étant montré fidèle à la doctrine et à la terminologie de l'école en attribuant à la critique épistémologique un caractère anti-intellectualiste, M. Parodi se garde toutefois d'excommunier l'adversaire. Sans rien céder sur la doctrine, il ménage à celle-ci l'appui de la force qui la combat aujourd'hui. En émettant l'hypothèse que, du développement même de la critique, pourront sortir des points de vue, nous découvrant des chemins de communication entre des séries phénoménales séparées par des intervalles infranchissables au regard de la connaissance actuelle, il réserve la possibilité d'une alliance future. Il adopte, en outre, une attitude fort avisée. Car, si elle accuse et marque le coup, elle laisse entendre en même temps que la partie n'est pas terminée. Or c'est l'avantage, et ce doit être la suprême manœuvre de celui qui sent la partie compromise, de gagner du temps ou de faire

en sorte qu'elle ne se termine jamais. C'est, aux échecs, chercher le pat pour éviter le mat.

A la faveur de ce répit, parmi l'attente indéfinie gagée sur ce messianisme d'ordre intellectuel, la philosophie officielle noue un imbroglio, crée une équivoque dont bénéficie l'un de ses dogmes les plus essentiels. Si, en effet, l'épistémologie, si la critique des Poincaré, des Milhaud, des Meyerson, met en échec le dogme de l'adéquat, elle ouvre avec les hiatus qu'elle fait apparaître dans la chaîne de la nécessité des intervalles, sortes de terrains vagues où, par le procédé dont j'ai déjà analysé le sophisme, la philosophie de l'Instinct vital va cultiver la liberté, comme si le contraire de la nécessité était nécessairement la liberté, et de cette liberté, au sens d'abord indéterminé, faire sortir le libre arbitre et tous les condiments de la morale, demeurée sous le pavillon de la philosophie, la véritable denrée qu'il s'agit d'introduire dans les esprits.

* * *

Ainsi s'explique le ton presque neutre de M. Parodi à l'égard de cette critique épistémologique dont il expose sous le meilleur jour les démarches récentes. Si la critique du mécanisme scientifique met en péril le dogme de la connaissance adéquate, il ouvre une porte, — les philosophes universitaires ne veulent pas voir que c'est une fausse porte, — à une théorie

de la liberté, à la morale, à l'impérialisme de l'Instinct vital. C'est par cette fausse porte que va se glisser la philosophie de l'intuition bergsonienne. Où savants et philosophes, où un Poincaré, où MM. Milhaud, Duhem ou Meyerson se tiennent à constater l'impuissance de la connaissance à étreindre la réalité selon son identité absolue et font œuvre de strict intellectualisme, M. Bergson introduit une faculté nouvelle, l'intuition, terme ancien pris en un sens nouveau et jusqu'alors inusité, par laquelle l'esprit réaliserait cette connaissance adéquate, inaccessible, M. Bergson le démontre avec une parfaite sagacité, à l'intelligence ordinaire. Pour la rendre assimilable à l'intuition, on sait que le philosophe des *Données immédiates de la conscience* a façonné un mode nouveau de la réalité, une réalité dont il a éliminé la quantité, le temps spatial et le discontinu pour n'y laisser subsister que la qualité, la durée et le continu. Échappant aux prises de l'intelligence, fuyant entre les mailles du concept, cette réalité, au dire de son auteur, peut être saisie dans son identité absolue par l'intuition la pénétrant et se confondant avec elle. Ces thèses sont connues : je ne m'attarderai pas à les discuter ici, me réservant d'en faire la critique lorsque j'opposerai aux postulats de la philosophie officielle et du rationalisme universitaire la sobre philosophie de l'intelligence. Je ne veux retenir ici que ce fait : la complaisance de la philosophie officielle à l'égard des thèses de M. Bergson, bien qu'elles soient en

contradiction aussi formelle que possible, en contradiction avouée et proclamée avec l'intellectualisme dont elle se targue par ailleurs. M. Parodi, cependant, reconnaît que c'est en cette philosophie « qu'atteint son apogée l'anti-intellectualisme[1] », et il distingue fort bien l'inanité, en fin de compte, de l'intuition bergsonienne. « Aussi bien, formule-t-il, en effet, si l'intuition, chez M. Bergson, n'est pas la pure inconscience à laquelle elle semble tendre parfois, si nous croyons pouvoir la saisir comme cette nébulosité qui entoure le pur noyau de l'intelligence, c'est à la vérité qu'elle ne peut être saisie qu'en contraste, en opposition avec l'intelligence et donc encore dans son rapport à celle-ci et grâce à celle-ci[2]. » Mais cette lucidité qui ne va pas jusqu'à ses conséquences logiques ne détermine pas la condamnation radicale que devrait encourir la philosophie de M. Bergson de la part des représentants d'une Université ayant pour mission de distribuer un enseignement philosophique et d'en définir l'objet. En situant l'objet de la philosophie en dehors de la connaissance par concepts, M. Bergson le situe en effet en dehors de toute possibilité d'être enseigné. « Une philosophie nouvelle qui s'installerait, selon sa définition même, dans la matière extra-intellectuelle de la connaissance par un effort supérieur d'intuition en vue d'une prise de possession de l'esprit par lui-même[3] »

1. *Op. cit.*, p. 444.
2. *Id.*, p. 446.
3. *Id.*, p. [illegible]

n'aurait d'une philosophie que le nom. Elle ressortirait à une gymnastique psychologique dont l'exercice suprême, cette torsion de la conscience sur elle-même préconisée par ce maître d'un nouveau mysticisme, n'aboutirait, à la supposer réalisable, qu'à un saut périlleux hors des limites de la connaissance, dans le monde de l'extase ou dans l'anéantissement du nirvâna.

Si la philosophie officielle n'a pas répudié d'une façon plus absolue ces pratiques qui substitueraient à l'enseignement de la philosophie une sorte de fakirisme et transformeraient l'école en une secte mystique, c'est pour la même raison, mais beaucoup plus forte ici, qui l'a retenue de prononcer l'anathème contre la critique des philosophes et des savants, battant en brèche le dogme de la connaissance adéquate. Si, en effet, — bien que strictement négative, et soucieuse uniquement de définir le véritable caractère et les limites de la connaissance, — la critique scientifique, interprétée par le désir des philosophes spiritualistes, leur avait suggéré la pensée que la liberté pourrait être introduite par les brèches constatées dans le tissu de la causalité, M. Bergson, apportait, lui, un appui beaucoup plus positif à la thèse de la liberté : expressément ; il lui destinait une place dans le jeu d'une réalité conçue selon sa véritable essence et guérie par ses soins de la folie du nombre et du délire de l'espace. Si, d'ailleurs, M. Bergson, en termes aussi explicites qu'un Poincaré ou un Duhem, concluait en de sub-

stantielles analyses, — et qui demeurent la part valable de son œuvre, — à l'inadéquat nécessaire de toute connaissance réalisée en termes intellectuels, ne promettait il pas, d'autre part, d'atteindre l'absolu de la connaissance, par une voie nouvelle, et cette communauté du but visé ne valait-elle pas que l'on témoignât quelque indulgence quant aux moyens de l'entreprise.

* * *

Des observations qui précèdent ceci doit être retenu que l'inventaire philosophique dressé par M. Parodi nous dévoile deux faits de grande importance : d'une part, le haut développement de l'esprit philosophique qui, depuis trente ans, s'est manifesté en une floraison de systèmes d'une rare fécondité, — et l'on ne saurait témoigner trop de gratitude à M. Parodi d'avoir mis en lumière cette richesse, en groupant, en ordonnant et en exposant dans son ouvrage les éléments qui la composent, — d'autre part, l'impuissance de la doctrine officielle à donner un sens général à cet effort, à assembler en une symphonie les multiples accents des philosophes contemporains, à faire converger vers un même but ces tentatives individuelles où éclatent tant de force et de si beaux dons.

C'est ainsi que M. Parodi, dans cette abondance et dans cette multiplicité, distingue surtout, à travers les perspectives du dogme officiel, diversité et

contrariété. « Notre enseignement n'est pas moins partagé, dit-il, entre plusieurs tendances opposées... Il serait puéril de nier que nos étudiants de la Sorbonne ou des Facultés de province y sont par là même sollicités en des directions contraires[1]. »

Il voit dans ces symptômes une crise de la pensée philosophique et, s'il définit aussitôt cette crise une crise de croissance, c'est parce que l'optimisme est une vertu officielle et non parce qu'il perçoit le principe de synthèse qui pourrait demain joindre en un vivant organisme cette multiplicité de tendances. Si un esprit aussi lucide est placé dans l'impossibilité absolue de distinguer cette genèse, c'est pour une raison plus grave que la carence d'une doctrine officielle, c'est au contraire parce qu'il existe encore une doctrine officielle et que, comme il a été indiqué au début de ces pages, avec l'hypothèse d'un dualisme de la matière et de l'esprit, avec l'usurpation et la déformation de points de vue tels que le spiritualisme, le rationalisme, l'intellectualisme, elle a posé le problème philosophique en termes insolubles et a brouillé les perspectives à travers lesquelles il peut apparaître sous son véritable jour et devenir saisissable pour l'esprit, dans la mesure où il peut être effectivement saisi.

1. *Id.*, p. 8 et 9.

CHAPITRE III

Une philosophie de la connaissance pure.

I. — L'antithèse normale de l'existence et de la connaissance.
II. — Pouvoir de synthèse propre à cette conception. Consécration des conclusions de l'épistémologie, du principe de relativité, du positivisme comtien et des morales empiriques.
III. — Critique des philosophies de l'intuition.
IV. — Résumé et conséquences : la philosophie de la connaissance dans ses rapports avec les catégories de l'action et de la croyance.

I

En fonction des postulats de la philosophie officielle il est donc impossible de former une synthèse des travaux dont M. Parodi nous fait entrevoir la richesse. Faut-il alors renoncer à recueillir le fruit de cette activité spéculative, qui non seulement depuis trente ans, mais depuis bientôt un siècle, en dehors de l'école, et à l'encontre des directions de l'école, a assemblé les matériaux d'une science phi-

losophique cohérente et dont les diverses parties composent une somme susceptible d'être l'objet d'un enseignement positif ? Poser la question, c'est déterminer la réponse. Il reste à rechercher l'idée directrice qui, sans se formuler publiquement et sans se promulguer avec autorité ainsi qu'un signe de ralliement coordonnant les efforts de tous, a inspiré chaque effort individuel comme si elle fût la conséquence nécessaire de tout le passé de la connaissance. Et cette idée, c'est celle qui, en raison sans doute de ce déterminisme général, m'a inspiré à moi-même cette conception du *Bovarysme* qui m'apparut bien, lorsqu'elle s'éveilla dans mon esprit, comme une création et comme l'expression de ma sensibilité, mais qui devint par la suite pour moi-même un principe directeur dont la logique vivante domina cette sensibilité individuelle qui l'avait engendrée et m'imposa, parfois avec rigueur, sur quelques points, au nom de la raison, des conclusions différentes de celles que m'eussent dictées mes tendances naturelles. Au nom de la raison et en fonction du plus strict intellectualisme, mais ces termes étant pris au sens pur qu'ils impliquaient avant d'avoir été adaptés à ses besoins, jusqu'à l'inversion, par la philosophie officielle.

Cette conception du *Bovarysme* a été entendue parfois en un sens restreint, en raison de ses attaches littéraires et parce que je l'ai produite d'abord sous son aspect psychologique et à la façon des moralistes, selon l'acception où La Roche-

foucauld et Vauvenargues sont des moralistes. Sa véritable portée cependant est toute métaphysique, et je la donne ici telle qu'elle apparaît aux divers ouvrages où je l'ai exposée et développée [1], et comme si le terme où je l'ai fixée tirait toute sa signification de sa seule définition, comme si le mot *Bovarysme* était un mot forgé de toutes pièces exempt de toute affectation antérieure à exprimer quelque autre chose. Or, si, psychologiquement, le Bovarysme est *le fait selon lequel l'homme se conçoit autre qu'il n'est*, métaphysiquement, le Bovarysme est *le fait selon lequel l'existence se conçoit nécessairement autre qu'elle n'est*.

Appliquée à la diversité phénoménale où l'existence se manifeste, la formule se transforme en celle-ci : *Tout ce qui se connaît se connaît autre qu'il n'est*. Sous ce triple aspect, le Bovarysme se fonde sur l'Idéalisme en tant que monisme de la pensée tel que Berkeley l'a conçu et dont l'axiome s'énonce ainsi : il n'y a pas d'existence en dehors de la connaissance que cette existence a d'elle-même, en sorte que l'existence, donnée dans la connaissance, est un fait de pensée. Elle est l'aspect objectif de la pensée. La connaissance en est l'aspect subjectif. Le monde est ainsi donné dans la relation indéfinie de la pensée avec elle-même. C'est dans ce sens que j'ai situé sa genèse en un mouvement de

1. Voir le *Bovarysme*, *la Fiction universelle*, *les Raisons de l'Idéalisme*, et dans la *Dépendance de la morale*, le Commentaire des *Raisons de l'Idéalisme*.

division de la pensée avec elle-même. Mais la pensée tirant d'elle-même les deux termes où elle se représente et se réalise se conçoit nécessairement, selon la formule du *Bovarysme*, autre qu'elle n'est, dans un à peu près. Car la part d'elle-même où elle se subjective dans un état de connaissance échappe nécessairement à la connaissance qu'elle prend d'elle-même, nécessairement et indéfiniment, quel que soit le nombre des relations que la pensée noue avec elle-même.

Un tel point de vue, et qui se fonde sur le strict empirisme psychologique qu'est l'idéalisme, s'oppose donc de deux façons à la doctrine universitaire. Excluant, avec le monisme de la pensée, la différence de nature absolue que le spiritualisme imaginait entre la matière et l'esprit, il rend possible, en logique, cette construction de l'existence en quoi consiste la tentative philosophique. D'autre part, à la présomption d'une connaissance adéquate il substitue, tiré d'une déduction logique, le principe d'une connaissance nécessairement inadéquate à son objet. Au point de vue d'une philosophie qui, inspirée par le seul instinct de connaissance, n'a d'autre souci que de distinguer de quelle façon les choses se passent, l'*adæquatio rei et intellectus*, qui apparaissait à la philosophie officielle comme le but proposé à l'effort philosophique et comme la solution du problème de la connaissance, se manifeste comme une confusion de l'objet et du sujet de la connaissance où toute connaissance s'abolit et, par

application de l'axiome idéaliste, toute existence aussi.

II

Voici donc, sous le jour de ce nouveau mode d'évaluation, une inversion complète des appréciations relatives aux faits philosophiques relevés et classés par M. Parodi dans son inventaire. C'est ainsi, notamment, que toute la critique de la valeur de la science, telle qu'elle a été menée avec tant de conscience et d'éclat par les Poincaré, les Duhem et les plus fermes savants de notre temps, et dont les conclusions constituaient un échec pour le rationalisme officiel, s'accorde avec les principes d'une philosophie de la raison pure. Symptôme défavorable sous le jour du premier point de vue, elle témoigne, sous le jour du second point de vue, que l'esprit humain a atteint de nos jours, en quelques uns de ses meilleurs représentants, une période de maturité et que, délivré de la présomption de connaître au delà des limites de la connaissance possible, il est devenu assez sage pour distinguer la réalité sous ses traits mobiles et positifs. C'est ainsi qu'observateur attentif il sait la reconnaître dans l'à peu près fuyant, que lui en livre le jeu de la pensée, tandis que celle-ci la crée et la façonne dans le mouvement sans fin où elle se divise en objet et en sujet, échappant à tout instant par l'agilité de cette fuite au néant de l'identité.

En fonction de cette philosophie de la connaissance, la critique de la valeur de la science, accomplie par les savants et les philosophes dont M. Parodi a groupé les tentatives dans le chapitre intitulé : *Critique du mécanisme scientifique*, assume, au lieu d'un caractère négatif, un caractère expressément positif. Quand M. Poincaré conclut à un écart entre la simplicité de la loi et la complexité des choses, quand M. Milhaud signale l'évanouissement de toute certitude dès que l'on applique les lois de l'esprit à un contenu empirique, quand M. Meyerson déclare la nature irréductible à la science, et lorsque au regard de MM. Duhem, Borel, Ed. Leroy, la science assume un caractère symbolique, approximatif ou conventionnel, toutes ces constatations, toutes ces manières de voir s'accordent avec la déduction purement logique que la philosophie du Bovarysme formule en cette maxime : *L'existence, conditionnée par la connaissance de soi, se conçoit nécessairement autre qu'elle n'est. Tout ce qui se connaît se connaît autre qu'il n'est*, de telles maximes exprimant en même temps : qu'un état de connaissance est réalisé, et qu'il est réalisé dans un à peu près. Si la théorie tire des principes logiques sur lesquels elle se fonde une valeur *a priori*, indépendante de l'expérience, il faut constater que les conclusions critiques épistémologiques présentent un caractère parfaitement orthodoxe et sont ce qu'on pouvait souhaiter qu'elles fussent. Si l'on tient la théorie pour une hypothèse ne tirant sa

valeur et son degré de certitude, — c'est là peut-être la façon la plus moderne d'envisager la question, — que de l'étendue de son pouvoir d'explication, il faut constater que ces conclusions de la critique témoignent avec beaucoup de force en sa faveur. M. Parodi, bien qu'il n'ait pas fait mention, au cours des quelques pages consacrées à mes points de vue, de cette conception du Bovarysme sous laquelle tous ces autres points de vue s'ordonnent, M. Parodi a pourtant amplifié encore l'importance de ces conclusions en résumant en ces termes la tendance la plus générale de l'esprit contemporain : « Une réalité infiniment multiple et mobile, a-t-il noté, et une pensée qui, pour s'y reconnaître, la dominer et s'en servir, essaie de lui imposer la simplicité et l'homogénéité de ses conceptions ou de ses lois, mais par là la travestit et la dénature, telle serait la conception dernière où tend notre époque[1]. »

La notation est exacte. Encore importe-t-il de distinguer quel sens est attribué par les philosophes aux termes *travestir* et *dénaturer*. S'agit-il d'un sens péjoratif selon lequel serait disqualifiée la connaissance réalisée par cette intervention du concept ? C'est le cas avec certains philosophes. C'est le cas, on n'en saurait douter, avec M. Bergson. S'agit-il au contraire d'une simple constatation relative à la nature de la connaissance et à sa description objective ? C'est dans ce deuxième sens que

1. *Id.*, p. 471

la formule du Bovarysme veut être entendue. Sens positif et qui n'incrimine en aucune façon le mécanisme de l'intelligence.

L'existence, conditionnée par la connaissance de soi, se connaît nécessairement autre qu'elle n'est dans le mouvement de division sans fin de l'objet et du sujet. Par là elle réalise sa pérennité, s'assure contre toute fin possible. En même temps, elle crée pour le spectateur, pour le savant, pour l'artiste une suite innombrable d'états, tous donnés dans la relation instable de l'objet au sujet, rebelles à l'effort qui voudrait abstraire le pur objet de la relation où il est engagé avec le sujet et l'étreindre dans l'absolu de la loi. La connaissance est donc toujours inadéquate à son objet, mais, ainsi constituée, elle est tout ce qu'elle peut être, et cet à peu près, saisi par le sens commun ou par la science, épuise toute la matière de la connaissance.

⁂

Toute la critique de la philosophie officielle que j'ai instituée dans la première partie de cet ouvrage, *le Rationalisme contre la raison*, et que j'ai poursuivie au cours de ces pages, se place sous l'invocation de cette pensée de Pascal : « La dernière démarche de la raison, c'est de connaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle est bien faible si elle ne va pas jusque-là. Il faut savoir

douter où il faut, assurer où il faut, se soumettre où il faut. Qui ne fait ainsi n'entend pas la force de la raison. » C'est en me soumettant d'instinct à cette discipline que j'ai été amené à reconnaître dans cette connaissance limitée et approximative, déduite du principe de raison, toute la connaissance. Or il se trouve que le principe de cette connaissance limitée permet de coordonner l'effort philosophique accompli depuis près d'un siècle et de distinguer, sous des divergences, que d'autres perspectives faisaient apparaître comme irréductibles, son unité fondamentale.

C'est ainsi que la critique du mécanisme scientifique des Poincaré, des Milhaud, des Meyerson relève tout entière du point de vue positif qui vient d'être opposé à la critique à tendance péjorative de M. Bergson. Il n'y a aucune raison, en effet, de soupçonner ces savants d'avoir entrepris cette tâche dans le but de déprécier la connaissance, et tout témoigne au contraire qu'ils se sont placés en face de la science elle-même comme ils ont coutume de se placer en face des objets particuliers des sciences dans le but de les définir exactement, de déterminer leurs propriétés.

Par delà cette critique des trente dernières années, le principe théorique de la connaissance inadéquate sanctionne le résultat le plus important de l'évolution intellectuelle pendant le cours du XIX[e] siècle, l'*acquisition du sens du relatif* tel qu'il s'est développé chez un Taine ou chez un Renan, tel qu'il

serait aisé de le distinguer sous ses manifestations littéraires et psychologiques dans les romans de Stendhal ou dans la critique de Sainte-Beuve, tel enfin qu'il s'est propagé dans l'esprit public au point que la notion de la relativité universelle de toutes choses figure au rang des lieux communs de notre temps. Lieu commun en effet, notion universellement acceptée et qui ne rencontre guère de contradicteurs, mais qui n'a pas cependant déterminé la transformation considérable qu'elle implique, parce qu'elle n'a pas été consacrée dans le domaine spéculatif par une initiative officielle, parce qu'une pensée directrice, qualifiée par les pouvoirs dont elle dispose pour exercer une forte influence, n'a pas su tirer de l'état de fait réalisé par une évolution spontanée et de cette maturité acquise par la majorité des esprits les résultats que ces phénomènes comportent. Acceptée, reconnue, célébrée même dans les milieux philosophiques universitaires, trop perspicaces pour s'inscrire contre son évidence, la notion de relativité a pourtant été ignorée en tant qu'il se fut agi de déterminer à sa lumière les grandes directions de l'enseignement et de la recherche philosophique. En métaphysique et en morale, on a continué de spéculer comme si les choses nous étaient données dans l'absolu, comme si nous devions trouver dans la raison, intermédiaire tout-puissant entre cet absolu et ses manifestations phénoménales, les lois de l'action et d'une connaissance adéquate.

Le principe de la connaissance nécessairement inadéquate à son objet apporte donc au mouvement de la pensée réalisé depuis cent ans la consécration théorique que lui refusait le dogme contraire toujours en vigueur dans la pensée officielle.

Mais consacrer d'une vue théorique les analyses de l'épistémologie concluant à la valeur seulement approximative des lois scientifiques, embrasser parmi ses perspectives cette notion de la relativité des phénomènes et de la connaissance qui a filtré pendant tout un siècle à travers la pensée des philosophes pour s'insinuer peu à peu dans la majorité des esprits cultivés de notre temps, ce n'est là qu'un acheminement vers une conception qui a eu dans l'histoire philosophique de ces cent dernières années un retentissement considérable, inégal cependant à son importance, et dont la fortune demeure encore à faire : c'est la conception du positivisme apportée par Auguste Comte.

Le positivisme, c'est l'instauration de l'expérience reconnue comme la source unique de toute la connaissance. La diversité des choses ne peut être déduite. C'est ce que la théorie démontre, c'est ce qu'établit la critique. Dès lors, l'expérience recueillie dans l'observation demeure notre seule voie d'accès à la connaissance des phénomènes.

Par elle nous atteignons les relations qu'ils composent, et, selon que ces relations se répètent, avec plus ou moins de constance, plus ou moins semblables à elles-mêmes, elles fournissent à la connaissance des

points de repère plus ou moins fixes sur lesquels elle s'édifie tout entière avec ses degrés divers de probabilité et d'approximation.

L'esprit positif tel qu'Auguste Comte l'a conçu se conforme exactement à la maxime de Pascal. Il a accompli la dernière démarche de la raison, il sait qu'une infinité de choses la surpassent et désormais ne lui demande plus de trancher dans des domaines où s'exerce une initiative qui lui échappe.

C'est au développement de l'esprit positif autant qu'à la doctrine de la contingence de M. Boutroux, confirmée en partie par la critique scientifique, qu'il faut attribuer cette spécificité des sciences dont M. Parodi fait état comme d'un progrès au cours de son inventaire. Et cette spécificité s'est exercée dans un domaine de grande importance, que la philosophie officielle s'était jusqu'ici annexé pour y introduire cet usage de la raison condamné par Pascal, parce qu'il implique l'ignorance des limites de la raison. Ce domaine est celui de la morale, que MM. Durkheim et Lévy-Bruhl ont traitée comme une science relative à des faits donnés dans le plus complet empirisme. On trouve, je l'ai noté déjà, dans l'ouvrage de M. Parodi un excellent exposé de la doctrine de M. Durkheim. Mais, si le critique a su attribuer à cette doctrine l'importance qu'elle a en réalité conquise par son ampleur et par sa richesse documentaire, le philosophe spiritualiste, — je l'ai noté également, mais il importe d'y insister, — s'est trouvé mal à l'aise pour en tirer les conséquences logiques qu'elle comporte et qui assu-

ment un haut intérêt. C'est pourquoi il a souligné avec complaisance l'effort par lequel M. Durkheim, déterminé par ses attaches universitaires, s'est appliqué à composer malgré les dieux à sa thèse une physionomie rationaliste. Dirai-je, quant à moi, que les thèses sociologiques de M. Durkheim sont de celles dont les tendances d'une sensibilité fortement individualiste me détournaient et dont j'ai dû, sous l'influence de la philosophie du Bovarysme, reconnaître la légitimité. Or du point de vue de la connaissance inadéquate, critère de cette philosophie du Bovarysme, ce n'est pas en atténuant la particularité des points de vue divers des philosophes et des savants qu'il sera possible d'en réaliser la synthèse ; mais on n'obtiendra cette conciliation sous le jour d'une idée directrice digne d'accomplir cette tâche qu'en exaltant l'originalité de chacun d'eux et en poussant jusqu'à ses conséquences radicales leur logique. A l'égard du phénomène moral, l'office de la raison, selon son emploi légitime, se borne expressément à reconnaître que la genèse de ce phénomène dépasse l'usage de la raison, qu'il se produit selon le jeu d'une expérience que déterminent dans le milieu social l'apport et le conflit des sensibilités individuelles favorisées ou desservies par les transformations climatériques, intellectuelles ou techniques qui peuvent affecter ce milieu. La raison nous apprend donc que la morale ne peut être déduite de la raison, et c'est là sa dernière démarche. Il ne reste, pour se renseigner sur le phénomène moral, que de

recueillir dans l'expérience les modalités qu'il y a assumées. Loin que la raison détermine ces modes, c'est l'expérience seule, en tant qu'elle se répète et, en se répétant, se durcit, qui introduit dans la morale des règles qui par leur fixité se rapprochent des rythmes rationnels. On obtient par cette observation des faits la matière de cette science des mœurs à laquelle M. Lévy Bruhl, que ses travaux sur Comte et le positivisme prédestinaient à cette tâche, a consacré l'un de ses ouvrages les plus importants[1]. Mais cette science n'épuise pas la nature du phénomène moral. Si elle permet, en tenant compte du degré de constance des faits observés, de fonder sur le calcul des probabilités certaines inductions dont quelques-unes sont assez fortes pour légitimer un enseignement, elle laisse place pourtant à un élément qui ne tombe sous les prises d'aucune science, parce qu'il n'est pas encore donné dans l'expérience, parce qu'il appartient à la réalité qui se fait et qu'il est le geste même du devenir. C'est pour réserver sa place à cette modalité de l'existence que, dans *la Dépendance de la morale et l'Indépendance des mœurs*, j'ai rangé la morale, considérée dans sa genèse, sous la catégorie du conflit. C'est au cours de ce conflit entre les sensibilités que s'ébauchent, s'élaborent et s'instaurent certaines formes de la morale relatives à des modes particuliers de l'action, dont la norme n'a pas été stratifiée au cours des périodes précédentes. C'est dans une intention analogue que M. Albert Bayet fait

1. Lévy Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, Alcan.

mention dans *l'Idée du bien* d'une morale de l'infraction, qui est sans doute la manifestation la plus active du ferment moral et au nom de laquelle des sensibilités réfractaires, au prix d'un risque parfois considérable, remettent en question des règles de conduite qui n'ont pas reçu des conflits antérieurs une sanction suffisante et qui garantisse leur règne.

Sans doute est-il fâcheux, pour une philosophie d'état, que les choses se présentent sous cet aspect inachevé, qu'elles bougent et se transforment et qu'on ne puisse leur appliquer des règlements d'administration définitifs. De là la tendance de cette philosophie à étendre la juridiction de la raison au delà des limites où elle commande, de là ces morales dites rationnelles où les règles de la morale se voient déduites d'un principe qui, sous le pavillon de la raison, dissimule un fait d'autorité inspiré avec plus ou moins de bonheur par l'impérialisme de l'instinct vital. Il s'agit là, à vrai dire, d'un impérialisme analogue à celui qui anime tout instinct individuel avide de dominer et d'imposer ses propres évolutions, mais d'un impérialisme qui, à emprunter à Carlyle son vocabulaire, se produit ici sous la forme vulpine. Une philosophie de la connaissance animée de l'unique souci de savoir comment les choses se passent n'a aucun motif de corrompre ainsi la raison, d'abuser de son prestige et de son nom pour des entreprises de domination étrangères à son objet. Elle est prête, au contraire, à accepter, en dehors du cercle où la

raison la peut renseigner, les informations de l'expérience, et, quand l'expérience est à son tour défaillante, elle n'a aucune inclination à lui demander plus qu'elle ne peut donner, mais elle satisfait encore l'instinct qui la mène à connaître que la parole est ici à la vie sous la forme de l'action et du désir et que l'expérience ne peut être anticipée. C'est pourquoi les évaluations d'une telle philosophie sur les systèmes de morale différeront de celles de la philosophie officielle. Loin d'atténuer l'empirisme de la morale sociologique de M. Durkheim, elle ne l'approuvera que poussé jusqu'à ses conséquences extrêmes. Et, de même, elle ne fera pas figurer parmi les thèses anti-intellectualistes ou contraires à la raison celles de M. Blondel, de M. Le Roy ou de M. Georges Sorel, dans la mesure où elles découvrent les sources de l'action dans une région où les fruits de l'intelligence ne mûrissent pas encore. On ne saurait invoquer trop fréquemment et avec trop d'insistance la maxime de Pascal, qui est la formule abrégée du plus pur intellectualisme et de la plus pure doctrine de la raison. L'intellectualisme en tant qu'application des principes de la raison ne consiste pas à tout expliquer par la raison, mais à distinguer des domaines où la raison commande ceux qui relèvent d'un autre principe. C'est par ce discernement que l'on évite de compromettre la raison en des aventures où l'abus qu'on en fait ne peut que la ravaler et que l'on court la chance de découvrir un principe d'explication applicable dans ces domaines. La seule considération du désordre et de l'incohérence

qui règnent dans la sphère des phénomènes moraux suffirait à infliger à la raison un discrédit définitif, s'il fallait croire avec les rationalistes que la raison y exerce son empire.

III

Des philosophes tels que MM. Le Roy, Blondel, Duhem, Georges Sorel, Jean Weber, et on peut joindre à leurs noms celui de M. Poincaré, dont les déclarations à cet égard sont formelles, reconnaissent, en somme, que les causes de l'action s'écoulent d'une source située bien en amont du lieu où la raison se forme. Ils se montrent donc philosophes intellectualistes. Ils sont, au véritable sens du terme, rationalistes dans la mesure où ils attribuent à la morale une origine irrationnelle. Une philosophie de la connaissance ne pourrait critiquer de leur doctrine que tels caractères tendancieux qu'ils attribueraient à cette causalité de l'acte, à vrai dire inconnue en son essence, et la prétention qu'ils pourraient émettre de tirer de ces caractères les éléments d'une modalité nouvelle de la connaissance. Cette restriction pose la question des philosophies de l'intuition et celle particulièrement de l'intuition bergsonienne, à laquelle M. Parodi a consacré une large place dans son exposé des systèmes. Or la part d'incalculable que la philosophie de la connaissance déduit, comme essentielle au fait de l'existence donnée dans le devenir, fût-ce même de l'analyse du principe de

causalité[1], implique bien le caractère indéterminable de l'action. Mais, si elle admet par là même l'insuffisance du déterminisme comme principe d'explication de la totalité du flux phénoménal, elle rejette pour les raisons formulées précédemment l'explication par la liberté, dès que ce terme, vide par lui-même de toute signification et qui n'en peut recevoir une d'aucune définition, prétend acquérir cependant un sens positif par les conséquences imaginaires qui lui sont prêtées avec l'idée de responsabilité et les sanctions morales que cette idée implique. Ceci tranche la question des rapports de l'existence, au sens métaphysique du terme, avec cette part d'elle-même qu'est l'acte individuel, et fixe exactement dans quelle mesure la philosophie de la connaissance admet ou repousse les conclusions des philosophies de l'intuition en tant qu'elles s'attachent à expliquer la genèse de l'action.

En ce qui touche aux modes de la connaissance, c'est la pierre angulaire de la philosophie de la connaissance qu'il n'est pas d'autre connaissance possible que celle inadéquate et approximative qui se forme dans la série indéfinie des rapports de l'objet au sujet. Ce principe ne tolère aucun accommodement avec l'hypothèse de l'intuition bergsonienne. Quelques philosophes, M. Julien Benda entre autres et principalement, ont critiqué la philosophie de M. Bergson dans le détail de ses constructions. J'aurais beaucoup

1. Voir *La loi de constance et l'irréductible*, dans *Comment naissent les dogmes*.

de peine à croire que ces critiques ne soient justifiées pour une grande part, car du point de vue de la philosophie de la raison pure telle que je l'ai développée en opposition avec la philosophie de la raison pratique qu'est le rationalisme officiel, l'intuition bergsonienne, à supposer qu'elle atteignît son but, se réaliserait dans la confusion de l'objet et du sujet, dans la suppression de la relation de l'un à l'autre, hors de tout état de connaissance possible.

Il y a d'ailleurs deux parts à faire dans la philosophie de M. Bergson. L'une est, dans la langue du métaphysicien et du logicien, de même signification que la critique des Poincaré, des Milhaud, des Duhem, des Meyerson. M. Bergson s'y est tenu à démontrer le caractère inadéquat de la connaissance scientifique. *L'Évolution créatrice*, qui fut mon premier contact avec la pensée de M. Bergson, contient de remarquables analyses sur le caractère cinématographique du mécanisme scientifique, sur l'impossibilité d'exprimer le continu en termes de discontinu. Ces analyses entièrement concluantes et d'une grande force, m'étaient apparues comme de parfaites illustrations du Bovarysme de la connaissance ; seulement, tandis que, sous le jour du Bovarysme, l'à peu près atteint dans l'approximation scientifique constitue toute la connaissance réalisable par l'esprit, tandis que les deux notions du continu et du discontinu y sont comme les deux branches d'une pince entre lesquelles la réalité, qui n'est ni continue ni discontinue, peut être saisie, pour M. Bergson, le

continu est la réalité elle-même. C'est en critiquant cette conception, selon laquelle un moyen de construire la réalité est pris pour la réalité elle-même, que j'ai qualifié la doctrine de M. Bergson un réalisme du continu[1].

Il s'agit là, en effet, d'une opération de l'esprit analogue à celle par laquelle les réalistes, au sens de la scolastique du moyen âge, attribuaient une réalité positive aux idées abstraites, aux idées générales en lesquelles les nominalistes ne voyaient à juste titre qu'un moyen de construire la réalité intellectuelle et de la manier. C'est pour saisir cette réalité fantôme réduite à la durée pure, à la qualité et au continu, conçue hors de l'espace et de la quantité, que M. Bergson a inventé l'intuition bergsonienne. Il faut bien la désigner par le nom de son créateur, le terme ayant reçu jusqu'ici des significations diverses dont quelques-unes sont fort acceptables, mais que M. Bergson n'accepterait pas pour son compte, parce qu'elles impliquent un état de connaissance soumis, quant à sa réalisation définitive, à toutes les conditions de la connaissance commune, c'est-à-dire de la connaissance intellectuelle, et avec le caractère relatif et seulement approximatif qui lui est propre.

Or le but de M. Bergson est d'étreindre dans l'intuition un état de connaissance absolu. A la façon de la philosophie officielle, il entend réaliser l'*adæquatio rei et intellectus*. Tout son effort va à éluder le carac-

1. *Le réalisme du continu* (*Revue philosophique* du 1er janvier 1910).

tère relatif de toute connaissance, à éliminer de l'acte de connaissance l'un des deux termes où se forme la relation. Quand il s'efforce, en magicien appliqué au grand œuvre, d'exorciser des données immédiates de la conscience l'espace et les concepts auxquels il donne naissance, la quantité, le nombre et le discontinu, il vise en dernière instance à fonder la connaissance en dehors de la relation de l'objet au sujet, à la situer dans un état de confusion absolu entre l'un et l'autre. L'intuition bergsonienne, c'est donc le saut dans l'absolu. Il s'agit, pour le sujet de la connaissance en vue de l'intuition de bondir et de se transporter intégralement dans l'objet. Mais M. Bergson, au cours de ses analyses, n'accomplit jamais jusqu'au bout, devant son public, ce saut périlleux. Il ne boucle pas la boucle. Il évoque l'exode du sujet vers l'objet jusqu'à la limite où quelque chose demeure encore du sujet hors de l'objet, si peu que ce soit ; mais cette intervention subjective suffit encore à la détermination du fait de connaissance dans la relation de l'objet au sujet, c'est-à-dire au sens intellectuel, le seul qui soit accessible à l'esprit, tandis que l'extrême grossissement de la part objective donne l'impression d'une connaissance plus adéquate et suggère à des yeux éblouis l'illusion que tout irait encore bien mieux et que l'adéquation serait parfaite si le sujet se résorbait entièrement dans l'objet. C'est là la deuxième part de la philosophie de M. Bergson, et, tandis que, dans la première part, il s'applique à fixer les limites de la raison, à faire apparaître le caractère

inadéquat, et nécessairement inadéquat de la connaissance, il manifeste dans cette seconde part qu'il n'accepte pas cette fatalité de la relation selon laquelle l'existence, pour se posséder dans la connaissance, se représente à sa propre vue en une série indéfinie d'états de connaissance dont aucun n'épuise sa réalité, qui tous atteignent à la ressemblance, sans pouvoir jamais s'égaler à l'identité.

Tandis que la philosophie consiste à rechercher comment les choses se passent, M. Bergson adopte une attitude entièrement différente : il s'insurge contre la réalité, il veut que les choses soient autrement qu'elles ne sont, et l'on peut dire de son système qu'il est le dernier grand effort de l'esprit théologique en vue d'atteindre l'absolu à travers les perspectives d'une réalité dont la relation, dont le caractère phénoménal est l'essence. Lorsque M. Bergson s'applique à abstraire de la réalité donnée l'un des termes de la relation où la connaissance se forme, il supprime les conditions de toute connaissance. Loin d'atteindre l'existence dans son identité, il jette l'existence même au néant, si l'existence est conditionnée, selon l'axiome idéaliste, par la connaissance de soi, et l'absurdité d'une telle conséquence suffit à démontrer le caractère artificiel de l'entreprise.

La philosophie de la connaissance ne saurait donc témoigner, à l'égard de la philosophie de l'intuition bergsonienne, de la même indulgence dont fait preuve la philosophie officielle. Cette indulgence s'explique

en ce que, avec la doctrine de la liberté ou celle de la connaissance adéquate, malgré la différence des moyens employés, les thèses de M. Bergson apportent aux postulats de la philosophie officielle un appui que la nouveauté originale de la dialectique et la séduction exercée sur beaucoup d'esprits par l'habileté du philosophe semblent rendre précieux. Plus préoccupée d'imposer ses points de vue que de connaître au sens spéculatif et désintéressé du terme une philosophie d'état ne pouvait trouver dans les principes qui l'inspirent les raisons qui l'eussent déterminée à repousser cet appui. La philosophie de la connaissance, gouvernée par une conception entièrement différente de son rôle, ne peut que rejeter entièrement la seconde part de la philosophie de M. Bergson. Elle doit le faire avec d'autant plus de force que, par la vogue que lui ont attirée le talent et les dons de son auteur ainsi que les tendances mystiques auxquelles elle semble donner de nouveaux prétextes, cette philosophie est une menace pour ce sens de la relativité dont le développement est le grand événement de l'histoire mentale du dernier siècle.

L'évaluation des systèmes philosophiques sous le jour de la philosophie de la connaissance détermine donc cette dernière différence avec les évaluations qu'inspire à M. Parodi le critère du rationalisme officiel. Tandis que la philosophie de la connaissance attribue une valeur positive et une action efficace, en vue de la constitution du savoir, à la cri-

tique épistémologique des trente dernières années, aux thèses tenues par M. Parodi pour les plus subversives, celles de MM. Leroy, Blondel, Georges Sorel ou Jean Weber, tandis qu'à quelques restrictions près elle accueille comme de très importantes contributions à une conception strictement empirique de l'existence le Mobilisme de M. Chide ou le Pluralisme de M. Boex-Borel, elle est contrainte de dénoncer la philosophie de l'intuition bergsonienne comme la plus contraire au but philosophique et, sous les apparences des procédés les plus nouveaux, comme la plus dangereuse pour l'avènement du nouvel esprit philosophique.

IV

A résumer les divers traits qui composent à la philosophie de la connaissance sa physionomie propre et à évoquer les divers ordres de phénomènes qu'elle coordonne, je formulerai ces quelques propositions :

1° La philosophie de la connaissance apporte à la philosophie cette spécificité qui faisait défaut à la philosophie officielle et qui est la marque d'une science parvenue à sa maturité. Elle restreint en effet la philosophie à la détermination du pouvoir et des limites de notre faculté de connaître.

2° Fondée sur l'expérience psychologique, elle est un pur idéalisme. Elle ne conclut pas du donné dans la connaissance à une chose ayant une existence

indépendante de l'acte de connaissance où elle apparaît. Elle est ainsi un monisme de la pensée, en sorte que l'existence conditionnée par la connaissance de soi s'y manifeste comme le mouvement même par lequel la pensée, tirant d'elle-même les deux termes de la connaissance, objet et sujet, spectacle et spectateur, invente, modèle et fait apparaître l'imagerie cinématographique du réel dans l'indéfini de la relation, en sorte qu'aucune fin ne peut être assignée à ce jeu métaphysique et que la connaissance réalisée sur le plan de ces relations indéfinies ne peut être jamais adéquate à l'objet de l'univers. Chaque image apparue dans la succession de ces relations particulières participe elle-même au caractère inadéquat de cette connaissance métaphysique de l'existence par elle-même, mais cette suite d'états de connaissance inadéquats compose elle-même toute la trame du réel, et cette sorte de clichés approximatifs où elle se développe donne la connaissance telle qu'elle est, dans l'à peu près en quoi elle consiste. La critique par les savants de la valeur de la science, loin qu'elle accuse l'impuissance de l'esprit scientifique, marque donc sa perfection. En découvrant, au cours de ses analyses, que la science n'atteint les phénomènes et leurs lois que dans une approximation, elle révèle que la connaissance ainsi réalisée est tout ce qu'elle peut et tout ce qu'elle doit être.

3° En ce qui a trait à la raison, réduisant au minimum le recours à l'*a priori*, la philosophie de

la connaissance cherche ses origines dans le jeu même de l'expérience et l'identifie avec les rythmes les plus constants engendrés par le mouvement de la pensée. Commentant cette théorie de la raison exposée dans l'Introduction aux *Raisons de l'Idéalisme* et dans le chapitre neuvième du même ouvrage, « il faut et il suffit, ai je noté dans la première partie de cet ouvrage, pour que la connaissance telle qu'elle nous est donnée soit possible, qu'il existe dans l'esprit des rythmes invariables se répétant toujours semblables à eux-mêmes, en fonction desquels d'autres rythmes instables et perpétuellement changeants soient assemblés en une suite de représentations ayant un lien commun... Nous ne sortons pas de l'expérience donnée pour atteindre les unes ou les autres, qui ne diffèrent entre elles que par la constance dont les unes témoignent et la multiplicité fantaisiste qui caractérise les autres. »

4° Quand on ne fait pas de la raison une entité théologique à travers laquelle des voix humaines se font entendre promulguant des décrets dictés par l'instinct politique et religieux enflé d'une présomption d'utilité sociale, il n'y a aucun motif pour imaginer que ces rythmes invariables que nous nommons raison déterminent, quant à leur forme et et à leur personnalité, les rythmes plus ou moins instables qui se développent au dessus d'eux et auxquels ils servent purement et simplement de support. Les rythmes du temps et de l'espace où Kant voyait les formes de la raison pure ne conditionnent

en aucune façon les propriétés et les qualités des corps qui se formulent dans l'étendue et dans la durée. Au principe de chaque catégorie de phénomènes, un arbitraire intervient, et le fait que des phénomènes se développent parmi ces perspectives, s'il a pour conséquence de les intégrer tous en un même univers, n'implique aucunement qu'un lien de causalité existe entre eux et ces rythmes élémentaires et constants. Il en résulte, ces rythmes constants assumant le rôle de la raison pure sur le thème d'un empirisme idéaliste absolu, qu'on ne peut déduire de la raison pure aucune des catégories de phénomènes que le rationalisme de la raison pratique, fondé sur une extension arbitraire de la raison, fait le geste d'en déduire. Les développements de l'empirisme idéaliste aboutissent donc, à travers les perspectives de la doctrine de l'inadéquat, à la consécration du positivisme conçu par Auguste Comte [1].

*
* *

A son point de jonction avec le positivisme, la philosophie de la connaissance détermine l'attitude de l'esprit à l'égard de diverses catégories de phénomènes dont elle relève dans le jeu de l'expérience les caractères différenciés. Répondant à la spécificité de l'objet philosophique, elle trace notamment les

1. M. Louis Weber, par une autre voie, a atteint les mêmes conclusions, signifiées dans le titre même de son ouvrage : *Vers le Positivisme absolu par l'Idéalisme*.

limites du savoir dans sa relation avec l'action et avec le désir sous la forme extrême où il engendre la croyance et la foi. Le positivisme, et c'est en quoi il coïncide avec l'empirisme idéaliste, est en effet une philosophie de l'expérience soumise à la règle étroite formulée par Pascal pour peu que l'on remplace dans sa maxime le mot raison par le mot expérience. L'expérience, en effet, ne doit pas être interprétée, plus que la raison même, au delà de ses propres données. Ainsi, quand elle nous fait atteindre ces rythmes constants de la pensée auxquels l'empirisme idéaliste donne le nom de la raison, la maxime de Pascal nous défend à la fois d'attribuer à ces rythmes un empire plus étendu que celui qu'ils possèdent et de leur assimiler d'autres rythmes moins essentiels. De quelque ordre de phénomènes qu'il s'agisse, elle nous enjoint de proportionner le degré de probabilité de la connaissance que nous pouvons acquérir de ces phénomènes et de leurs lois au degré de constance dont l'expérience nous enseigne que ces phénomènes témoignent quant aux modes de leur production. La maxime règle ici l'attitude de la doctrine à l'égard du savoir.

Étant donné que l'existence se produit à notre vue dans le mouvement du devenir, la maxime prescrit encore de distinguer, parmi les catégories de phénomènes, celles dont les rythmes sont cristallisés dans le devenu de celles qui, appartenant au devenu par plusieurs de leurs manifestations, se formulent aussi, sur les confins du devenir, dans un jeu aléatoire qui

confère à l'existence un des traits les plus caractéristiques de sa physionomie. Et ici la maxime tranche de l'attitude de la doctrine à l'égard de l'action, et des sciences aussi qui traitent de l'action, prétendent en déterminer les règles et en influencer l'orientation, la morale particulièrement et toutes les sciences qui ont reçu le nom de sciences morales. Elle nous rappelle ici que l'expérience ne peut être anticipée, qu'il n'est de science que du devenu et qu'en de certains domaines il n'est pas question de savoir pour agir, mais d'agir en vertu d'une préférence dont la causalité plonge dans l'incalculable et qui, s'étant manifestée dans l'acte, pourra entrer par la suite à titre de document dans les informations de la science.

La maxime de Pascal détermine enfin l'attitude de la doctrine à l'égard du fait religieux au sens métaphysique du terme et tel qu'il peut émouvoir toutes les consciences individuelles, abstraction faite des religions positives, dont le rôle comporte au regard de l'esprit positif une autre évaluation.

De ce que l'existence conditionnée par la connaissance de soi est contrainte par les conditions de la connaissance de se concevoir dans l'indéfini de la relation il résulte qu'il n'est pas, parmi les chemins et les sentiers de la connaissance, de voie d'accès vers l'absolu en quoi consiste sous son aspect métaphysique le fait religieux. On peut donc affirmer de toute conception en laquelle l'esprit humain prétendrait situer le fait religieux, qu'elle est cons-

truite en violation des règles de la connaissance et qu'elle échappe à toute intelligibilité, ou qu'elle présente à la crédulité des hommes un objet qui n'a rien de comparable à l'absolu métaphysique, en sorte que c'est au nom du sentiment religieux dans sa pureté qu'un tel objet doit être écarté. Il reste cette hypothèse que, par delà les perspectives de la connaissance à travers lesquelles la réalité phénoménale se formule dans l'indéfini de la relation, il puisse y avoir place pour une autre forme de l'existence où les aspirations vers l'absolu, la perfection, la justice et le bonheur, qui sont les caractéristiques du sentiment religieux, trouveraient leur assouvissement. Une philosophie de la connaissance ne possède aucune donnée qui l'autorise à nier cette possibilité. Construite pour évoluer dans le monde de la relation, elle serait aussi mal venue en pareille matière à nier qu'à affirmer. A défaut de l'activité intellectuelle, le désir, sous la forme extrême de la foi en laquelle il se mue au dernier degré de son intensité, peut donc réaliser le sentiment religieux dans la croyance en cette autre face de l'existence. L'esprit positif engendré par la philosophie de la raison tient pour une de ses conquêtes intellectuelles les plus précieuses et pour une de ses vues les plus claires le fait d'avoir assigné un rang précis à une manifestation de l'activité humaine qui, pour se produire le plus souvent sous des formes mêlées, n'en traduit pas moins une aspiration si profonde que l'ignorer ou la négliger dénoncerait l'impuissance

d'une philosophie. Il ne faut pas oublier, d'autre part, que le sentiment religieux dont il est ici question est le sentiment religieux dans sa pureté et que toute intervention intellectuelle tendant à le mettre en rapport avec le monde phénoménal, fût-ce en vue de lui assigner une action morale, à lui attribuer une signification en termes de concepts, en images, en évocations empruntées au monde phénoménal, indiquerait qu'il s'agit d'une imitation du sentiment religieux, de nature à susciter toutes les suspicions, et non du sentiment religieux lui-même. Si un tel sentiment est éprouvé sans altération par quelques individus isolés appartenant aux milieux les plus divers dans toutes les confessions religieuses, ou hors de toute confession, il n'a jamais trouvé d'expression collective que chez certains moines bouddhistes, et ceux-ci faisaient tenir tout leur symbole religieux dans la seule accentuation de la syllabe *om* dépourvue de toute signification, par où ils n'affirmaient rien de plus que la rupture de toute liaison entre le monde conçu par leur intelligence et celui que réalisait dans un acte de foi la ferveur de leur désir. Mais ces moines appartenaient à la seule race philosophique qui fût jamais. La pureté de leur croyance, située en une région où aucun argument ne pouvait la démentir, se fondait sur cette métaphysique brahmanique auprès de laquelle nos philosophies judéo-hellénico-chrétiennes apparaissent comme des contes pour les enfants et pour les cerveaux les plus frustes.

*
* *

Si l'esprit positif assigne au sentiment religieux dans sa pureté une place qui ne peut lui être disputée par aucune activité de l'ordre phénoménal et qui concilie souverainement le jeu de cette aspiration sous sa forme la plus radicale avec les expressions les plus diverses de la vie humaine, il implique également une attitude très définie à l'égard des religions positives. Considérant ces religions comme des faits sociaux, il est à peine besoin de dire qu'il n'a pas à se préoccuper de ce que la philosophie rationaliste tiendrait pour leur degré de vérité. Il ne peut les considérer que par rapport à leur utilité sociale, c'est-à-dire quant à leur pouvoir de créer de l'ordre dans les groupes humains qui les ont adoptés les unes ou les autres. Déjà au dernier chapitre de mon *De Kant à Nietzsche* [1], j'ai traité sous le jour de ce point de vue positif du rôle des religions dans les sociétés. Je ne puis, en ce bref exposé d'une philosophie très générale, que renvoyer à ces développements le lecteur curieux de tels points de vue. Je n'ajouterai ici que cette dernière considération : à savoir que, dans la mesure où une religion formule les règles de cette moralité générale qui constitue la condition d'existence d'un groupe social donné, elle y doit être tenue pour bonne dans la mesure aussi où elle est crue vraie

1. *Métaphysiques et morales du point de vue de la connaissance.*

par les hommes de ce groupe, son degré d'efficacité sociale se proportionnant à son degré d'influence.

*
* *

Cette appréciation des religions positives en fonction de leur degré d'efficacité et l'évaluation de cette efficacité en fonction de l'autorité dont elles disposent sur les individus peuvent donner quelque idée de l'esprit qui a inspiré cette critique de la philosophie officielle. La philosophie officielle est une force. Représentée par la philosophie universitaire, elle est une force organisée. Or il est contraire aux directions de l'esprit positif, aussi éloigné de l'idéologie révolutionnaire que de l'idéologie conservatrice, de ruiner ce qui dispose dans le milieu humain d'un pouvoir efficace d'organisation. C'est, d'autre part, un des buts de cette étude de contribuer, dans le domaine de la pensée philosophique, à l'avènement de l'esprit positif, dont la substitution à l'esprit métaphysique certifierait seule que l'humanité n'en est pas actuellement à sa période de régression, ayant atteint sur les ailes du mythe et de la fiction les limites de sa grandeur possible. Plutôt que de rompre le crédit de la philosophie officielle, il paraîtrait plus opportun d'incliner le pouvoir d'expansion et l'autorité dont elle dispose à jouer un rôle qui pourrait être considérable dans l'accomplissement de cette métamorphose, auprès de laquelle les révolutions les plus fameuses, les grandes convulsions historiques et jusqu'à l'avènement de la dernière

guerre seraient, dans l'histoire de l'espèce humaine, des épisodes de second plan. Or, si la philosophie universitaire n'a pas su se dégager des influences d'un passé qui plonge dans la scolastique et dans la théologie, elle n'en a pas moins témoigné, au cours de ces trente dernières années, par les travaux de quelques-uns de ses représentants, d'une indépendance, d'une fécondité et d'une originalité de vues par où elle a apporté, en dépit des principes qui continuent de la guider en tant que corps constitué, une contribution importante au mouvement d'idées dont la philosophie, cette philosophie de la connaissance et de la raison pure que j'ai opposée ici au rationalisme officiel, ordonne dans une vaste synthèse, exclusive de tout compromis, les tendances les plus diverses. Il est permis d'affirmer que, dans les rangs même de l'Université, un certain nombre d'esprits sont d'ores et déjà gagnés à ce point de vue positif, dont l'élaboration depuis cent ans constitue la part vivante et le courant profond de l'évolution intellectuelle, et peut-être n'est-il pas téméraire de penser qu'un assez léger déplacement des influences qui règnent dans ces milieux suffirait à déterminer la métamorphose la plus heureuse. Si un tel espoir n'est pas empreint de trop d'optimisme, la philosophie officielle se confondrait alors avec la philosophie. Recevant sa clarté, elle lui communiquerait sa force. Le titre de cette étude pourrait se muer en celui-ci que je n'ai osé lui donner : *La philosophie officielle. Ce qu'elle est, ce qu'elle peut être.*

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

II

LES TRAITS CARACTÉRISTIQUES DE LA DOCTRINE OFFICIELLE CHEZ M. PARODI

III

UNE PHILOSOPHIE DE LA CONNAISSANCE PURE

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-16, de prix divers.

R. Allier.
[illegible] 3e édit.

G. Aslan.
Expér. et [illegible] en morale.

A. Autin.
Autorité et [illegible] en matière d'[illegible].

A. Bayet.
La morale [illegible]que 2e éd.

Bergson.
Le rire. 2e éd.

A. Binet.
La psycho. du [illegible] 5e éd.

G. Bohn.
La nouvelle [illegible] animale.

G. Bonet-Maury.
L'unité morale des religions.

G. Bos.
Psychol. de la croyance 2e éd.
Pessimisme, féminisme, etc.

C. Bouglé.
Les [illegible] en Allem.

E. Boutroux.
[illegible] 7e éd.

J. Bourdeau.
Maîtres de la pensée contemp.
[illegible]
[illegible]

Brunschvicg.
Introd. à la vie de l'esprit 3e éd.
L'idéalisme contemporain.

G. Compayré.
[illegible]

A. Cresson.
La morale de Kant. 2e éd.
Malaise de la pensée philos.
[illegible]

Danville.
[illegible] 5e éd.

Delvolvé.
[illegible]
[illegible]

M. Dide.
Les idéalistes [illegible]

Dromard.
[illegible]

L. Dugas.
Le [illegible]
La [illegible]
[illegible] 2e éd.
[illegible]

L. Dugas et F. Moutier.
[illegible]

Dupuit.
[illegible]

Dumas.
Le [illegible]

Ch. Dunan.
[illegible]

G.-L. Duprat.
[illegible]
[illegible]

E. Durkheim.
Règles de la méthode soc. [illegible] éd.

Emerson.
Essais [illegible]

R. Eucken.
Le sens et la valeur de la vie.

Fierens Gevaert.
Essai sur l'art contemp. 2e éd.

Fierens Gevaert (suite).
La tristesse contemp. 5e éd.
Psychologie d'une ville. 3e éd.
Nouveaux essais sur l'art.

Fournière.
Essai sur l'individualisme.

Rogues de Fursac.
Un mouvement mystique.
L'avarice.

G. Geley.
L'être subconscient. 4e éd.

Guyau.
Genèse de l'idée de temps.

E. Goblot.
Justice et Liberté. 2e éd.

Grasset.
Limites de la biologie. 8e éd.

A. Joussain.
Fondem. psychol. de la morale.
Philosophie de la nature.

N. Kostyleff.
Crise de la psychol. expérim.

Lachelier.
Fondem. de l'induction 6e éd.
Le syllogisme.

J.-M. Lahy.
La morale de Jésus.

A. Landry.
La responsabilité pénale.

Gustave Le Bon.
Évolution des peuples. 1[illegible] éd.
Psychologie des foules. 20e éd.

F. Le Dantec.
Le déterminisme biol.
L'individualité.
Lamarckiens et darwiniens.
Le chaos et l'harmonie univ.

L. Liard.
[illegible] éd.
[illegible] 3e éd.

H. Lichtenberger.
Philos. de Nietzsche. 1[illegible] éd.
Frag. et aphor. de Nietzsche.

G. Milhaud.
La certitude logique. 3e éd.
Le rationnel.

Ossip Lourié.
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

Palante.
[illegible] 2e éd.
[illegible]

D. Parodi.
Le problème moral [illegible]

Fr. Paulhan.
[illegible]
[illegible]
[illegible] 2e éd.
[illegible]
[illegible]
[illegible] de la contradiction.

Péladan.
Philos. de Léonard de Vinci.

J. Philippe.
L'image mentale.

Philippe et Paul Boncour.
[illegible]

Queyrat.
L'imag. chez l'enfant. 6e éd.
L'abstraction dans l'éduc. [illegible]
Les caractères. [illegible]
La logique chez l'enfant [illegible]
Les jeux des enfants 6e éd.
La curiosité. 2e éd.
L'émulation.

G. Rageot.
Les savants et la philosophie.

G. Renard.
Le régime socialiste. 6e éd.

Rey.
L'énergétique et le mécanisme.

Th. Ribot.
Probl. de psychol. affective.
Psych. de l'attention. 14e éd.
La phil. de Schopen. 1[illegible] éd.
Les mal. de la mém. [illegible] éd.
Les mal. de la volonté [illegible] éd.
Mal. de la personnalité 1[illegible] éd.

G. Richard.
Social. et science sociale 3e éd.

Ch. Richet.
Psychologie générale. 10e éd.

Roussel-Despierres.
L'idéal esthétique.

S. Rzewuski.
L'optimisme de Schopenhauer.

F. Rœhrich.
L'attention.

G. Séailles.
[illegible]

J. Segond.
[illegible]

Seillière.
[illegible]

F. Simiand.
La méthode positive en science économique.

P. Sollier.
Les phénomènes [illegible]
[illegible]
Morale et moralité.

Souriau.
La rêverie esthétique.

Sully Prudhomme.
[illegible] 2e éd.

Sully-Prudhomme et Ch. Richet.
[illegible] 2e éd.

Tanon.
L'évolution du droit. 3e éd.

G. Tarde.
[illegible]
Les transform. du pouvoir. [illegible]
Les lois sociales. 7e éd.

Thamin.
Éducation et positivisme. 3e éd.

P.-F. Thomas.
La suggestion et l'éduc. 6e éd.
Morale et éducation. 6e éd.



